Do

西方传统 经典与解释
CLASSIC & INTERPRETATION
HERMES
刘小枫◉主编

[英]霍布斯 Thomas Hobbes◉著

《利维坦》附录

Appendix to *Leviathan*

赵雪纲◉译

華夏出版社



HERMES

在古希腊神话中，赫耳墨斯是宙斯和迈亚的儿子，奥林波斯神们的信使，道路与边界之神，睡眠与梦想之神，死者的向导，演说者、商人、小偷、旅者和牧人的保护神——解释学（Hermeneutic）一词便来自赫耳墨斯（Hermes）之名。

西方传统 经典与解释 CLASSIC & INTERPRETATION HERMES

刘小枫◉主编

《利维坦》附录

Appendix to *Leviathan*

[英]霍布斯 Thomas Hobbes | 著

赵雪纲 | 译

華夏出版社

古典教育基金·正则资助项目

缘　起

自严复译泰西政法诸书至本世纪四十年代，汉语学界中的有识之士深感与西学相遇乃汉语思想史无前例的重大事变，孜孜以求西学堂奥，凭着个人的禀赋和志趣选译西学经典，翻译大家辈出。可以理解的是，其时学界对西方思想统绪的认识刚刚起步，选择西学经典难免带有相当的随意性。

五十年代后期，新中国政府规范西学经典译业，整编四十年代遗稿，统一制订新的选题计划，几十年来寸累铢积，至八十年代中期形成振裘挈领的“汉译世界学术名著”体系。虽然开牖后学之功万不容没，这套名著体系的设计仍受当时学界的教条主义限制。“思想不外义理和制度两端”（康有为语），涉及义理和制度的西方思想典籍未有译成汉语的，实际未在少数。

八十年代中期，新一代学人感到通盘重新考虑“西学名著”清单的迫切性，创设“现代西方学术文库”。虽然从迻译现代西学经典入手，这一学术战略实际基于悉心疏理西学传统流变、逐渐重建西方思想汉译典籍系统的长远考虑，翻译之举若非因历史偶然而中断，势必向古典西学方向推进。

九十年代以来，西学翻译又蔚成风气，丛书迭出，名目繁多。不过，正如科学不等于技术，思想也不等于科学。无论学界迻译了多少新兴学科，仍似乎与清末以来汉语思想致力认识西方思想大传统这一未竟前业不大相干。晚近十余年来，欧美学界重新翻译和解释古典思想经典成就斐然，汉语学界若仅仅务竞新奇，紧

跟时下“主义”流变以求适时，西学研究终不免以支庶续大统。

西方思想经典即便都译成了汉语，不等于汉语学界有了**解读能力**。西学典籍的汉译历史虽然仅仅百年，积累已经不菲，学界的读解似乎仍然在吃夹生饭——甚至吃生米，消化不了。翻译西方学界**诠释西学经典**的论著，充分利用西方学界整理旧故的稳妥成就，於庚续清末以来学界理解西方思想传统的未尽之业意义重大。译界并非不热心翻译西方学界的研究论著，甚至不乏庞大译丛之举。显而易见的是，这类翻译的选题基本上停留在**通史**或**评传**阶段，未能向有**解释深度**的细读方面迈进。设计这套“西方传统：经典与解释”，旨在推进学界对西方思想大传统的深度理解。选题除顾及诸多亟待填补的研究空白（包括一些经典著作的翻译），尤其注重选择思想大家和笃行纯学的思想史家对经典的解读。

编、译者深感汉语思想与西学接榫的历史重负含义深远，亦知译业安有不百年积之而可一朝有成。

刘小枫

2000年10月于北京

目 录

霍布斯的“申辩”

刘小枫

自“五四”新文化运动以来，数代中国学者和文人都是在彻底批判宗教这一启蒙传统哺育下长大的，我们已经养成一种习惯：批判传统的建制性宗教是“理所当然”的事情——然而，如此“理所当然”在西方并非向来就是理所当然的，毋宁说，启蒙精神这一新传统才造就了如此“理所当然”的政治局面……启蒙时代的好些思想家凭着辛辣、大胆的宗教批判赢得了历史英雄的称号，他们勇敢的批判精神被“五四”新文化视为美德，一度成为我们学习的榜样……如今，我们逐渐开始认识到，对启蒙运动的宗教批判的如此“理所当然”当持某种审慎的保留态度，不再“理所当然”地批判建制性宗教。尽管如此，我们仍然有必要考虑，对宗教批判持审慎的保留态度是否有审慎的理由——这就需要我们首先搞清楚，启蒙精神批判建制性宗教时的“理所当然”之理何在。

霍布斯的“异端”案子就是我们来审查这个“理所当然”之理时最好不过的历史个案，因为，在西方思想史上，霍布斯被公认为近代以来批判基督教的重要先驱之一，为后来启蒙运动的宗教批判奠定了基础和方向。

霍布斯的《利维坦》英文本在1651发表以后，当时便有人看出，作者在讨论到诸多神学主题——尤其预言、奇迹、上帝的身位以及圣经作者等问题时，表面看起来是在表达基督教信仰，

实际上是暗中实施对基督教教义的批判。十多年后，斯宾诺莎发表了《神学-政治论》(1670)，当时也有人马上看出，斯宾诺莎明显在模仿霍布斯的宗教批判，只不过表达异端思想时更为露骨、大胆——换言之，霍布斯的宗教批判马上就有哲学家在跟着学，斯宾诺莎是第一个著名的学徒，但绝非最后一个……

可是，霍布斯在看了斯宾诺莎的书后却说："我可不敢如此肆意著述"……霍布斯比斯宾诺莎更胆小或更审慎？其实，明眼人不难看到，霍布斯对宗教的批判更为彻底……斯宾诺莎只是显得更大胆而已，霍布斯的表述则非常讲究修辞术，显得比较老到。[①] 写作时讲究修辞术使得宗教批判显得不那么激进，可以出于不同的动机：小心写作要么是因为害怕招致宗教迫害，要么是出于顾及到人民的宗教需要——前者意味着，宗教批判理所应当，小心写作不过因为政治处境不允许，一旦政治处境允许，就应当公开地、不加掩饰地批判基督教；倘若是后者，那么，哲人即便自己不认同民人们的宗教信仰，也不会公开大肆批判宗教，甚至在所谓言论自由、完全开放的政治处境中，也会小心写作。

霍布斯的情形属于哪一种呢？

小心写作的两种不同动机——"害怕"与"顾及"——与哲人的道德品质(virtue)问题相关。

---

① 西方的霍布斯研究早已经注意到霍布斯写作讲究修辞术，但霍布斯研究尤其关注其修辞术却是晚近十来年的事情。参见 David Johnston, *The Rhetoric of Leviathan*, Princeton, Uni. Press 1989；剑桥思想史学派的"领军人物"斯金纳在1996年发表的专著《霍布斯哲学思想中的理性和修辞》(王家丰、郑崧译，华东师大版2005)着重比较霍布斯的修辞术与古代修辞术的差异，却未见得对理解霍布斯修辞术的哲学意图有所裨益。就本文的问题而言，尤其值得提到柯利的长文《"我可不敢如此肆意著述"》(王承教译，见刘小枫、陈少明主编，《经典与解释12：阅读的德性》，北京华夏版2006，页82-163)。

《利维坦》的两个版本

1648－1649 年间，已经年届六旬的霍布斯着手《利维坦》的写作，用的是社会上大多数人不认识的拉丁文。当时，对异端的检查和惩罚制度相当严——1648 年 5 月，英国国会还新出台一项反渎神法令：凡不承认三位一体学说、否认耶稣的神性、否定末日审判及终末预言者当属重罪。在这个时候，霍布斯用拉丁文写《利维坦》，其中的宗教批判也显得相当收敛，显然是为了避免遭受异端指控。

拉丁文本的《利维坦》很可能才仅仅搭起框架并写出了几章而已，时势就发生了变化。1648 年底，新的长老派得势，一年多以后（1650 年 8 月），教会中的新派人士终于废止了早先的严法，代之以一个温和得多的渎神法案：即便犯有严重的异端思想罪过，也不过判刑入狱 6 个月，屡犯不改的话则逐出英联邦——正是在这一时的宽松处境中，身在巴黎的霍布斯赶紧用英文写完《利维坦》，随即公之于世（1651）。拉丁语是“学术语言”，那个时候的“学者”与今天比起来实在是太少了，但恰恰是这些少数人（往往是有学养的教会神职人员）看得懂霍布斯在哪些地方背离了启示宗教——相反，英语是当时的俗语，也就是说，可以看英文书的人要多得多，霍布斯却偏偏在英文的《利维坦》中更为激进、表露地批判基督教，几乎显得是要拆除整个建制宗教传统的基础，所以“在哲学上、神学上”堪称“一名勇敢的斗士”（《利维坦》中译本“出版说明”①）——《利维坦》英文本出版后，霍布斯反倒害怕会在法国受到天主教神职人员迫害，赶紧溜回英

① 霍布斯，《利维坦》，黎思复、黎廷弼译，北京商务版 1985。

国……

霍布斯在《利维坦》的英文本中对三位一体说作出的新解释，像布拉姆哈尔（Bramhall）这样的主教一眼就能看出其中的刻毒："神圣不可分割的三位一体说伟大的令人敬慕的神秘性变成了什么？变得一无是处啦……"（《捕捉利维坦》，1658，转引自柯利文，前揭，页97，注释1）。《利维坦》行市以来，实际上霍布斯不断遭到诸如此类的揭发和指控，让胆子真的有些小的霍布斯惊骇不已，意识到自己身处的毕竟还不是一个彻底"言论自由"的时代，于是不断写文章为自己辩解……

历史运程又颠了过来，进入了所谓"复辟时期"……1662年的《七个哲学问题》（*Seven Philosophical Problems*）一书的献辞已经表明，霍布斯对有人指控自己是异端又惊惧起来。1666年10月，国会中果然有人提出了一项彻底清查"无神论和渎神"分子的法案，矛头直指"霍布斯先生的《利维坦》"[①]——尽管这项调查法案最后不了了之，霍布斯终于按捺不住，在1668年抛出了拉丁文本的《利维坦》。

1668年的拉丁文本当是以差不多20年前仅仅开了个头的书稿为底本，主要部分实为1651年英文本较为自由的翻译，部分地方有简缩（比如第三部分，这一部分直接涉及基督教的传统教义），整个结构和大部分具体章节没有变。当然，与1651年的英文本比较，1668年拉丁文本中有一些段落是英文本中没有的，从而可以推断，这些段落当写于英文本之后；英文本中有但拉丁文本中没有的，则可以推断是英文本在原来的拉丁文稿本基础上扩写的。不消说，1668年的拉丁文本中的异端立场明显有所退缩，凡涉及宗教批判的地方都有意味深长的修订（攻击罗马教会的第四部分成了为英国国教辩护）。总体看来，拉丁文本远不如英文本激进、有激

① 参见马蒂尼奇，《霍布斯传》，陈玉明译，上海人民版2007，页376。

情，好些细节的处理也不如英文本细致，而且拉丁文本显得更为学究化，按原文或整段引用古典作家的话，而英文本则大多是转述……霍布斯在《自传》中说：“我以母语完成此书，是为了让我的同胞英国人民能够常常阅读它，并得到教益”[1]——如果说，英文本的《利维坦》带有向普通人宣传宗教批判的意图，那么，拉丁文本的意图是什么呢？

与英文本尤其不同的是，霍布斯为拉丁文本增写了一篇《附录》，似乎在为自己的信仰真诚辩白——这篇“申辩”“有着很精致的结构”，分为三章，依次论及“尼西亚信经”、何谓“异端”和针对《利维坦》的驳议，用意不外乎是要说：倘若他对尼西亚信经的解释是对的，《利维坦》的立场就是正统信仰，倘若他对异端的理解是对的，别人就没理由指控他是异端——结论是，针对《利维坦》的驳议其实是误解：我霍布斯并没有动摇基督教信仰，毋宁说倒是“以自己的方式巩固了这一信仰”（参见马蒂尼奇，《霍布斯传》，前揭，页376）。

那么，拉丁文本在宗教批判方面的退缩和修改是否表明霍布斯放弃了自己在英文本中的激进立场？没有——仅仅是显得温和得多而已，而且缓和的地方避重就轻……换言之，拉丁文本仍然坚持英文本的宗教批判立场——霍布斯的“申辩”是真的吗？1662年的《七个哲学问题》的献辞用了apology这个语词，但这个语词有两个含义：“道歉”或“辩护”。我们知道，柏拉图写过著名的《苏格拉底的apology》，对古典作品非常熟悉的霍布斯为拉丁文本写的《附录》是在模仿苏格拉底吗？

施特劳斯在1933/34年间写的《霍布斯的宗教批判：理解启蒙》（*Die Religionskritik des Hobbes: Ein Beitrag zum Verständnis des Aufklärung*）中说：尽管霍布斯在《附录》中由于害怕异端迫害采取了退缩立

---

① 参见本书中莱特的《利维坦附录》，英译导言。

场，但即便最没有疑心的读者也会看得出来，他的退缩并非真心的。[1] 英文本的《利维坦》已经表明，在国情宽松的条件下，霍布斯如何大胆地不顾及宗教状况实施宗教批判，拉丁文本的小心写作则完全是因为害怕招致宗教迫害，而非出于顾及到宗教状况。如果要确定霍布斯是否在模仿苏格拉底，就得搞清楚柏拉图笔下的苏格拉底面对雅典人民法庭的审判时是“道歉”还是“辩护”——这事关哲人的道德品质，但我们在这里不可能来展开对这一问题的探讨。无论如何，柏拉图笔下的苏格拉底提出的小心写作的要求是对哲人提出的一种道德要求（参见柏拉图《斐德若》），如此要求明显是出于顾及到宗教状况，而非出于害怕招致迫害。

霍布斯对古希腊经典非常熟悉，当然清楚苏格拉底-柏拉图首倡的哲人当小心写作关涉的是哲人的道德品质——《利维坦》英文本快到结尾的地方（第四十六章），霍布斯在与《圣经》对比的框架下陈述了柏拉图-亚里士多德的哲学传统，并指出“亚里士多德的实体和本质给教会带来错误”，紧接着便说：

> 可能有人明明知道这是错误的哲学，但由于害怕苏格拉底的命运，于是便把它当成符合而又能确证他们的宗教的东西写出来了。（《利维坦》，第四十六章，中译本，页546）

霍布斯多会说话呵……

霍布斯临逝前病重时说：“请按我们教会的仪式祈祷”——其时在1679年，于是，有人认为，说到底，霍布斯仍然是个虔诚的信徒，尽管是按英国国教的方式在信仰，拉丁文本《附录》中的态度也是虔诚的……于是，我们面临的问题是：霍布斯批判

---

① 见 Leo Strauss, *Hobbes's politische Wissenschaft und zugehörige Schriften - Briefe*, Heinrich und Wiebke Meier 编，München 2001，页277。

建制宗教的“理所当然”之理究竟何在?

《利维坦》的精巧结构

英文本的《利维坦》怎样最为露骨地颠覆基督教?老实说,我一直没看出来……我看到的仅仅是霍布斯谈到好多《圣经》和神学的事情,至于“露骨地颠覆基督教”,都是听别人说,并不知道何以一个“露骨”法。

为了搞清楚霍布斯怎样一个“露骨”法,我试着换一种方式来读:从该书的文本结构入手……

翻开《利维坦》,首先看到的是霍布斯写给他最敬重的朋友的一封信(中译本没有这封信,我用的是 R. E. Flathman / D. Johnston 编辑的 *A Norton Critical Edition* [校勘版], 1997),读起来有点像莫尔在《乌托邦》前面给朋友写的信……然后才是目录:全书结构十分简洁地分为四个部分:1. “论人”;2. “论国家”;3. “论基督教国家”;4. “论黑暗的王国”。正文开始之前,有一个简短的引言,劈头就是 Nature [自然] 这个语词——熟悉西方思想史的都知道,这是古希腊哲学最为基本的概念,但霍布斯随即用一个括号中的句子来说明 Nature:“上帝用以创造和治理这世界的技艺 [the Art]”……“技艺”这个语词也是古希腊哲学中常见的重要概念,但“上帝”这个语词(或者说概念)可不是古希腊的,而是基督教的——为什么霍布斯要用括号把这句界定“自然”的话括起来(中译没有用括号)?更让人好奇的是:基督教的上帝与古希腊的“自然”和“技艺”有什么相干?作者想要融合两个不同的传统?——这又难免让我自省到:自己以前以为海德格尔竭力复活古希腊的“自然”概念乃了不起的创举,现在看来并非如此……

从劈头第一句话就可以看出，霍布斯的写作非常有用心，尽管像我这样的读者学识不逮，还看不出作者的“文心”何在。

第一部分“论人”从“论感觉”开始，到“论人、授权人和由人代表的事物”作结，共16章——第二部分“论国家”从“论国家的成因、产生和定义”起，到“论依据自然的上帝国”（Of the Kingdome of God by Nature），共计15章。可以看到，引言以“自然”起头，而第二部分“论国家”最后一章（31章）“论凭靠自然的上帝国”以“单纯自然状态”（the condition of meer Nature，注意Nature是大写）起头，似乎刚好构成了一个论述整体——同样让人感兴味的是，在这一章的结尾，霍布斯说起了柏拉图和他的《王制》，尤其谈论柏拉图时的言辞方式，读起来实在蛮有味道，尽管“味道”在哪里我还说不上来……

不妨推测，《利维坦》从论“自然”开始，是为了依凭“自然”而非基督教的“上帝”来确立国家统治的正当性。整个第一部分看起来就像是在基于“自然”（physis）的“感觉”重新界定人性，重新描述人的世界（国家、文化、宗教）；在此基础上，第二部分重新界定政治生活的基本原理。

第三部分“论基督教的国家”以“论基督教政治的原理”起始，以“论被接纳进天国的必要条件”作结，共计12章——前一部分最后一章（31章）题为“论依据自然的上帝国”（Of the Kingdome of God by Nature），这“依据自然的上帝国”与第三部分最后一章的章题中的Kingdome of Heaven［天国］是什么关系？令人费解……前面已经讨论了政治生活的基本原理，这里怎么又来说“基督教政治的原理”？再说，第三部分虽然题为“论基督教的国家”，读起来却发现作者基本上是在谈《圣经》及其对《圣经》的信仰，从而让人觉得作者是在谈论基于圣经启示的人性和世界理解，与第一部分的内容对应。由此来看，批判罗马教会及其政治原则的第四部分“论黑暗的王国”倒像是与第二部分

相对应。

回过头来细想，《利维坦》全书四个部分其实可以看作两个部分：自然原理及其引申出来的政治原理（第一和第二部分）与《圣经》原理及其引申出来的政治原理（第三和第四部分）处于对峙态势——说得更为简洁些：理性哲学与启示宗教处于对峙态势。

作者的本意是否真的意在彰显这种对立呢？

在第三部分一开头我就读到：

> 到目前为止，我仅是根据经验证明为正确的或在语辞用法上公认为正确的自然原理引申出主权权利和臣民的义务，也就是说，我只是从经验告知我们的人类本性以及从一切政治推理中必不可缺而又取得普遍一致看法的语辞定义中引申了这种原理。但往下我所要谈的是基督教国家的性质和权利，其中有许多地方要取决于神的意志的超自然启示；……（中译本，页290）

经验理性的哲学与超自然启示的宗教不是明显对立起来了吗？

一般的基督教思想简史都会说到：现代的《圣经》研究是从霍布斯和斯宾诺莎开始的——这指的是现代考据学式的《圣经》研究。的确，在《利维坦》的第三部分，霍布斯几乎是一上来（从33章开始）就着手全面质疑《圣经》的启示性权威——如何质疑？质疑《圣经》作者的身份：霍布斯说，好些《圣经》篇章中的言辞表达方式表明，其中记叙的事件只会是这些事件过去一段时间之后的后人追述（这让我想起咱们“五四时期”的“古史辨”运动的做法）……但这还仅是开了个头——从质疑摩西写了《摩西五经》的传统说法开始，霍布斯接下来（33-34章）马上开始系统考辨《旧约》各篇，证明《旧约》各章都是事后著成的，成书时

间较其描述的事件所发生的时间要晚得多。到了第三十六章“上帝之言和先知的话语”时，霍布斯已经可以说，《圣经》并非全都是上帝的话，而是“写这部圣史的人的话”（中译本，页331），从而上帝不可能是《圣经》“最初的和最原创性的作者”。

第一、二两个部分与第三、四两个部分——或者说理性哲学与启示宗教的对立，并非仅是单纯的对峙，而是*内在的对质*。在33章中，霍布斯说到了《约伯记》：约伯明显“不是假想的人物”，而是一个历史人物，但这本以他的名字命名的书却并非历史书，而是讨论恶人得福、好人受灾问题的哲理书，证据是：《约伯记》具有一种文学形式——韵文为主体，配以散文形式的绪言和尾声，这种文学形式是典型的古代道德哲学的文学形式（参见中译本，页300-301）。说到这里，霍布斯就没再往下说，转而谈论起《诗篇》来，让人觉得他半途扔下了《约伯记》这个话题——但倘若我们记性还不是太差，就会记起，在第二部分的最后一章（第31章）中，霍布斯讨论过恶人得福、好人受灾这一难题，还说这一难题“不但动摇了一般人对天意的信仰，也动摇了哲人以至圣者的这种信仰”（中译本，页279-280）——通过《约伯记》中的恶人得福、好人受灾这一难题，理性哲学与启示宗教的对质不就内在地勾连起来了吗？

如何一个*内在地勾连*？

把这两章中谈及恶人得福、好人受灾这一难题的段落对起来读就会看到，霍布斯想要说的是：对*在世不幸*这一问题，《圣经》没法提供令人信服的普遍解决，反倒是古代哲人可能会提供令人信服的解决。从而，通过《约伯记》来连接《利维坦》的两个部分，“利维坦”这一书名所要表达的象征含义，就已经在为现代“怪兽”（国家）提供支持了。

诸如此类的内在勾连在《利维坦》中可以说并不少见。比如，第三部分在质疑了《圣经》的启示性质后，接下来（34章）

霍布斯就论到“《圣经》各卷中圣灵、天使和神感的含义”，而第一部分第二章“论想象”与第三部分的这一章在结构上刚好对应——“论想象”说的是，做梦就是想象的一种形式，有时人们很难分清做梦与清醒时的想法，倘若把“论想象”一章与“论《圣经》各卷中圣灵、天使和神感的含义”一章对比起来看，便让人觉得，霍布斯是在说，《圣经》各卷中有关圣灵、天使和神感的说法，无异于做梦。这也等于是用自然理性回答了第一部分中不断重复出现的问题：为什么人会信奉宗教——顺着霍布斯的探究逻辑追索下去便不难看到，对上帝的敬畏被解释为对无形力量的恐惧：

> 有些人很少或根本不探求事物的自然原因（the natural cause)，然而由于不知道到底是一种什么力量可以大大地为福为祸，这种无知状态（ignorance）本身所产生的畏惧也使他们设想并自行假定有若干种不可见的力量存在，同时对自己想象出来的东西表示敬畏，急难时求告，称心遂意时感谢，把自己在幻想时创造出来的东西当成神。(中译本，页78)

接下来的第十二章便题为“论宗教”——言下之意，只要通过“探求事物的自然原因”克服了恐惧心态，宗教信仰就会自然而然地消除了。在当时的主教们眼里，霍布斯岂不是把正统教义等同于迷信了吗？霍布斯的这些说法不是已经变成了我们的常识和口头禅吗？

启示宗教与理性哲学的对立，其实已见于霍布斯的早期著作：《论法律原理》（1640）没有正式出版，但私下流传，其中说到了上帝存在问题；《论公民》（1642）是正式出版的第一部著作，霍布斯在书中不时插入说，人可以通过自然原因（“自然之光”、“自然的声音”、“自然理性的声音”）解释掉上帝的存在，一个

人要是因此而“断言上帝并不存在，或断言上帝并未统治世界，或口吐亵渎上帝之言时，怎么能说他犯了罪呢”（第十四章 19）。[①]《论公民》看起来就是《利维坦》的雏形，虽然分为三个部分，拿掉《利维坦》的第四部分，两者的结构就像是出于同一个模子。

说到底，理性哲学与启示宗教的对立，就是哲人与圣经宗教的对立，因为，天生有能力“探求事物的自然原因”从而摆脱“无知状态”的，始终是少数哲人——所谓宗教批判，就是赋予只有少数人才有能力获得的自然理性以优先权，让它来裁决启示的真假；接下来便是把自然理性说成是上帝赋予我们所有人的，每个人身上都有这种“自然之光”，从而，祛除历史带给我们的蒙昧——启蒙，让我们身上的“自然理性的声音”发出来，就成了“理所当然”地批判宗教的“理”。现在我才明白，为什么自霍布斯以来，西方近代思想史上有那么多的哲人在谈“人性论”，也终于明白，何以后来的启蒙哲人在批判建制宗教时都是同一个基本论述模式。

《附录》的文体和修辞策略

由此可以断定，霍布斯在《利维坦》拉丁文本的《附录》中不可能是为自己遭受异端指责而申辩，只可能是为自己批判宗教的“理所当然”申辩。

《附录》采用的是对话文体——晚年的霍布斯似乎越来越喜欢这种形式：《一位哲学家与英格兰普通法学者的对话》（1681 年）以及《比希莫斯》都是对话体，而且，其中都论及“异端”，看

---

① 霍布斯《论公民》，冯克利译，贵州人民版 2003，页 155。

来霍布斯至死都对异端指控心有余悸。为什么采用这种文体？Cropsey 在给《一位哲学家与英格兰普通法学者的对话》写的编者前言中说：“对话体使得作者的真正意图隐藏在身份各异的角色背后，被交替反复的回答、辩论和讲述包裹起来，从而为理解作者的真实思想设置了重重迷雾”[①] ——我相信，熟悉古希腊经典作品的霍布斯清楚这一点。

不过，《一位哲学家与英格兰普通法学者的对话》中两位对话者的身份还是明朗的（A = 法学家、B = 哲学家），《附录》中的对话者则身份不明，仅仅可以看到 A 和 B 的角色身份——好在早就已经有人指出：文中的 A 和 B 分别就是托马斯和霍布斯（参见马蒂尼奇，《霍布斯传》，前揭，页 376）。

为什么在《附录》中霍布斯要隐藏自己？——也许，这样便于更好地、不动声色地为自己辩护……

《附录》第一章“论尼西亚信经”几乎是在对信经语式作语源分析，非常学究，或者说“学术性”很强，读起来让人感觉非常现代——甚至后现代，因为，如今的好些基督教神学家也喜欢做这类语言学分析……然而，我们需要搞清楚，霍布斯从语源角度来分析信经语式是为了显示自己渊博的学识？前面提到，《利维坦》英文本第三部分一开头（32 章）就说：迄今已经“根据自然原理［the Principles of Nature］”引申出主权权利和臣民的义务，而这一“自然原理”是“根据经验证明为正确的或在语辞用法上公认为正确的［consent（concerning the use of words）］”——经验如何证明“自然原理”为真？霍布斯关于《圣经》作者的说法就是一个例子：《圣经》讲述的东西被经验证明为伪……如何通过语词分析获得“公认为正确的”？语源分析与信经语式的并

① 见霍布斯，《一位哲学家与英格兰普通法学者的对话》，毛晓秋译，上海人民版 2006，页 4。

置，典型地是哲学理性与启示宗教对质的重要方式之一，因为，“推理的能力是由于语言的运用而产生的”（《利维坦》46 章，中译本，页538；注意《利维坦》第4章“论语言”之后的第五章即题为“论推理与学术”）。换言之，语源分析是哲学理性的表达，对信经语式作语源分析，无异于以哲学理性批判启示信仰，如此修辞手法已经多见于《利维坦》（比如第37章对神迹信仰的分析，一上来就是语源学的分析），斯宾诺莎的《神学－政治论》论及奇迹时如法炮制，后来的休谟在《人类理智论研究》中实施宗教批判时也如此效法（详见柯利文的辨析，前揭，页121－132）。从而，《附录》这里一开始的语源分析的意图其实很清楚：信经语式仅仅是一种说法而已，经不起语词用法的分析——《附录》从讨论“我信”入手，无异于批判信仰：“我信”是迷信。

霍布斯在《利维坦》中常用的修辞手法可以说大致有两种：

要么“打着红旗反红旗”——用基督教的语言反对基督教，最突出的例子就是“上帝”一词，明明不是指的基督教的上帝，而是指自然物体，却让人觉得是基督教修辞——《附录》第一章也故伎重演（详见柯利文的辨析，前揭，页144－159）；由此我才懂了，为什么第二部分最后一章的题目叫做“论依据自然的上帝国”。

要么是装出反对白旗的样子拥护白旗——柯利把这种修辞策略命名为“否定暗示”：以否定的方式来陈述的某个观点，其实意在提示甚至宣扬这个观点，比如，“我并不认为亚里士多德的观点如何如何……”，实际上是要唤起读者去关注亚里士多德的这个观点。这样一来，霍布斯就可以免于遭人怀疑他也主张亚里士多德的观点，即便有人要谴责，霍布斯也可以说，他自己并非这么认为——柯利称之为“佯谬的推诿法”（详见柯利文的辨析，前揭，页100－101）。事实上，霍布斯在让理性哲学与启示宗教内在地对质的时候，往往采用如此修辞，以至于我们还以为霍布斯发

展出了一种基督教哲学的样式哩……

《附录》第二章“论异端”一开始就讨论“异端”的来源：先说哲学家在古代就是异端，然后又说哲学家不能叫“异端”，只能被看作少数派——接下来则说，保罗派和教父们其实都是少数派，总不能说他们是异端罢……言下之意，反过来，也不能说作为少数派的哲人是“异端”……既然如此，作为一个哲人，霍布斯在《利维坦》中陈述了一些与正统信仰相左的观点，当然也不能被指控为“异端”——由此就可以明白，为什么《附录》第三章“关于《利维坦》的异议”与其说是在反驳异议，不如说是在强调《利维坦》中对启示宗教的异议。我们不妨看看，霍布斯在这里拈出了《利维坦》中的哪些段落来谈：176 节涉及《利维坦》第二章（论迷信），178 节涉及《利维坦》第四章（论上帝的形体，或者说上帝等于“自然”），182 节涉及《利维坦》第六章（论恐惧心态是宗教信仰的起源），184 节涉及《利维坦》第十六章（论三位一体，霍布斯受到最大的指控就是否认三位一体的上帝）——这些章节的选取乃至先后顺序的安排，都显得像是在彰显《利维坦》英文本中的宗教批判的“理所当然”之理：三位一体的信仰其实源于恐惧心态……结果，霍布斯的“申辩”无异于是在提醒指控他的人们重新好好想想，自己脑子是否清醒。

宗教批判与哲人品德

《附录》中最重要的是置于中间的“论异端”一章，如我们所知，这个题目霍布斯晚年多次论及，由此可以断定：霍布斯宗教批判的“理所当然”之理就在这“异端论”之中——就哲人这个少数派不相信建制性宗教信仰的“理”而言，他们的宗教批判的“理所当然”之“理”已经清楚了，而且古希腊哲人早就表达

过了。问题是，如此“理所当然”之“理”是否有理由公然宣称应当置换多数人的感觉和想象。没错，哲人是少数派，保罗和教父们也是少数派，然而，这些少数派贴近和维护的是多数人的感觉和心态，哲人少数派却不是。

柯利提到，莱布尼茨读过斯宾诺莎的《神学－政治论》后不禁“痛心疾首”……他写信给朋友说：

> 这本有关哲学研究的作品无法无天到实在让人难以忍受的程度。该书作者似乎不仅继承了霍布斯的政治学观点，也继承了他在《利维坦》——这部作品甚至如其题目一样骇人可怖——中就已经充分纲领化了的宗教立场。由于霍布斯在《利维坦》中已经整个儿播下了此类极漂亮的批判种子，这个人［引按：指斯宾诺莎］便胆大放肆地贯彻这一点：反驳圣经文本。（转引自柯利文，前揭，页144，译文稍有改动）

莱布尼茨是主教或神职人员？当然不是，而是哲学家，与霍布斯在学养上是同一类人：都精通数理——莱布尼茨的三一论也受到某些教派人士攻击，莱辛曾为他做过辩护。[①] 然而，梵蒂冈教廷曾将培根、笛卡尔、霍布斯、斯宾诺莎、马勒伯朗士、洛克、贝克莱、休谟、卢梭以及康德的部分或全部作品列为禁书，莱布尼茨的著作却没有（参见柯利文，前揭，页163，注释2）——为什么呢？因为莱布尼茨懂得哲人应该小心写作。

可是，霍布斯也小心写作呵……为什么莱布尼茨会对霍布斯、斯宾诺莎的写作感到“痛心疾首”？这种感觉哪里来？霍布斯和莱布尼茨都小心写作，差异究竟在哪里？

---

① 参见莱辛，《论人类的教育：莱辛政治哲学文选》，刘小枫编，朱雁冰译，北京华夏版2008。

莱布尼茨懂得，宗教批判的“理所当然”之“理”其实并不充分——苏格拉底问题已经把这个问题充分摆出来了。可是，霍布斯不也非常熟悉古代作家吗？年轻时，霍布斯就钟情于古希腊和古罗马经典，[①] 晚年又潜心翻译古希腊经典，霍布斯怎么会不知道莱布尼茨也知道的东西……

施特劳斯在1930年写了《斯宾诺莎的宗教批判》，接下来在1933/34年间又写了长达100页的《霍布斯的宗教批判：理解启蒙》，其中已经指出，霍布斯的《利维坦》远比斯宾诺莎的《神学-政治论》更为彻底地动摇了建制宗教的基础……然而，施特劳斯没发表《霍布斯的宗教批判：理解启蒙》，而是发表了《霍布斯政治哲学的基础和源头》（*The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*，1935/1936）——中译本编者把并非副标题的“基础和源头”扔掉了，实在有违施特劳斯的写作意图。在这本书中，施特劳斯并没有来审理霍布斯对启示宗教的批判，而是审理霍布斯的政治哲学提案与古希腊思想的关系——从亚里士多德到修昔底德（不妨比较《城邦与人》中的论述线索）。

既然霍布斯的宗教批判比斯宾诺莎更为激进，施特劳斯为什么没发表已经写好的《霍布斯的宗教批判：理解启蒙》？

施特劳斯想的也许是：揭示霍布斯宗教批判的真正“基础和源头”更重要，倘若如此，就必须挑明霍布斯与古希腊哲学的关系——霍布斯背离了古典政治哲学的教诲……如我们所知，宗教批判的“理所当然”之“理”其实并不充分——苏格拉底问题已经充分摆出来了的这个道理，被霍布斯抛弃了。为了突出这种与古典政治哲学的“决裂”，《霍布斯政治哲学的基础和源头》甚至

---

① 晚近整理出来的青年霍布斯的古罗马经典作品研究，就是一例：Thomas Hobbes, *Three Discourses: A Critical Modern Edition of Newly Identified Work of the Young Hobbes*, N. B. Reynolds / A. W. Saxonhouse 编，Uni. Of Chicago Press, 1995。

没有强调宗教批判的古希腊源头——伊壁鸠鲁……全书仅两处一带而过地提到伊壁鸠鲁，甚至说“霍布斯因而也与亚里士多德、柏拉图和伊壁鸠鲁形成鲜明对照”（参见中译本，页4和162）。

不过，在此前的《斯宾诺莎的宗教批判》中，施特劳斯已经清理过近代的宗教批判与伊壁鸠鲁的关系——尤其霍布斯与伊壁鸠鲁的关系（参见导言“圣经学的宗教批判前提”的第一节“宗教批判的传统”开头及结尾和第四节“霍布斯”的开头及结尾）；在后来的《自然权利与历史》中，施特劳斯再次挑明苏格拉底－柏拉图与伊壁鸠鲁派的思想史关系（参见彭刚中译本，页110－116，页115处与霍布斯挂上钩），并与在《霍布斯政治哲学的基础和源头》中的说法不同，把霍布斯看作伊壁鸠鲁的复活（参见中译本，页192－194；同时，也当注意伊壁鸠鲁－霍布斯－卢梭的关联，参见中译本，页270－280）——从而，对于我们的问题来说，伊壁鸠鲁才是问题的关键。

回到霍布斯在《附录》第二章开头的说法：哲人算不算“异端”？——在哲人群体内部，当然没有异端这回事情，但在一个政治共同体中，所有哲人都是异端。柏拉图笔下的苏格拉底在认识到这一点后，当面对雅典城邦父老乡亲时，他一方面为自己的生活方式申辩，一方面向城邦人民“道歉”，不再以“异端”面目出现——不再非要用自己的“感觉”或自然之理来要求多数人，哲人当服从城邦的礼法（参见《克力同》）和城邦的宗教（参见《斐多》），尽管哲人对城邦的民人信仰持有深疑不信的态度（参见《游叙佛伦》），毕竟，哲人服从城邦的政治义务不是来自自己与“自然”的契约……由此形成了西方哲人的政治道德传统。

这样来看，伊壁鸠鲁派的确就是哲人们中的“异端”分子：他们试图用自己的“感觉”和自然之理来要求多数人（亦即“批判宗教”），从而使得自然哲学变成一种新的宗教……后来的启蒙运动发扬光大的宗教批判精神被名之为“异端”是恰如其分的。

《利维坦》拉丁文本《附录》的这个英译刊于 *Interpretation* 学刊，由中国政法大学副教授、眼下在中山大学哲学系做博士后研究的赵雪纲博士逐译——英译者做了相当详细的注释，还写了长篇导读，有助于我们研读这份霍布斯的“申辩”……令人遗憾的是，英译者在导言和注释中都没有给予霍布斯的文体和修辞术以必要的关注；至于他在导言中把霍布斯与非常哲学化的新教神学拉扯在一起，究竟是装疯卖傻还是脑子糨糊一团，就不必费时去探个究竟了。

晚年的霍布斯致力于翻译荷马的《伊利亚特》……古希腊的古风诗篇与霍布斯的宗教批判有什么关系？这里我们收入了黄瑞成博士逐译的霍布斯为其《伊利亚特》英译本写的导言，作为附录供读者参考。

2007 年 8 月于沐猴而冠斋

霍布斯的1668年版《利维坦》附录

莱特（George Wright）

《利维坦》的拉丁文本

1667年12月9日，荷兰出版商布拉厄（Joan Blaeu）博士经由其子皮埃尔（Pierre），与时在英格兰的霍布斯（Thomas Hobbes）书信联系，谈及出版《利维坦》拉丁文本的某些细节问题；之前，他们三人已经着手这一出版计划——特利考德（Francois Tricaud）教授在查兹沃斯（Chatsworth）查到了布拉厄的信。那是霍布斯的保护人、卡文迪什家族的祖传之家。[①] 在小布拉厄所写的法文信件中，他向霍布斯表达了其父的满意，因为老布拉厄知道霍布斯已完成该作的三分之二，并仍在夜以继日地工作，以期在即将来临的复活节前杀青。小布拉厄进一步详述了作者在

---

① 特利考德教授在（由拉丁文《利维坦》与英文《利维坦》比较引出的问题）Quelques questions souvelees par la comparaison du Leviathan latin avec le Leviathan anglais，载 *Hobbes-Forshungen*（《霍布斯研究》），Reinhart Koselleck 和 Roman Schnur 编，（Berlin：Duncker and Humblot，1969），页237-44，240-41，注释7）一文中曾经讨论过这封信。特利考德在他的法文本（《〈利维坦〉关于质料、形式、权力以及教众共同体和民众共同体的论述》）Léviathan Traité de la matiére，de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile（Paris：Editions Sirey，1971，pp. xvi-xxix）一书中再次讨论过这两个版本。在下文中，除《利维坦》英文本以外，我都是引用摩尔华兹（Moleworth）编于19世纪由伯恩（John Bohn）在伦敦出版的霍布斯英文和拉丁文著作集。《利维坦》英文本，我用的是麦克弗森（C. B. Macpherson）编辑的广为流传的1968年企鹅版（Penguin edition）。关于《附录》，我既查阅了布拉厄的版本，也参看了摩尔华兹的版本。

这一工作进程中的态度，这是由于大约16年前，霍布斯从法国回国时患了麻痹之症——霍布斯曾遭双手颤抖的病痛，这终使他的手写稿模糊难辨；在霍布斯的老友奥伯雷（John Aubrey）为霍布斯撰写《浮生简记》（*Brief Lives*）时，他对这位哲学家的生活、和遭遇勾勒了一幅温情脉脉、充满爱意的素描。[①] 霍布斯似乎已雇了一个秘书来誊写文稿——这或许是霍布斯生命最后几年的仆人维尔顿（James Wheldon），也或许是他的遗嘱执行人和他的遗嘱所指定的主要受益人。但这秘书不谙拉丁文，于是他又雇了一个熟谙拉丁文的人来重读并核正文稿。布拉厄最后向霍布斯保证，他将亲自核对校样，并将把该书交由商号在阿姆斯特丹的出版社来印刷。简单来讲，霍布斯就是在这一实际情况下，尽力使自己在国外的仰慕者满意，这些人希望得到霍布斯关于政治的不朽之作较易理解的版本——都马特尔（Du Martel）在1657年已经写信寻找这样一个版本，后来，都伯斯（du Bose）在1659年、索碧埃（Sobiére）在1664年也写信寻找这样一个版本。在自己的信中，索碧埃敦促布拉厄作这样一个版本的出版商。但霍布斯在此之前已经与布拉厄有了交易；琼兹（Broer Jansz）的《书目

---

① 见*Aubrey's Brief Lives*（《奥伯雷的<浮生简记>》），迪克（Oliver Lawson Dick）编辑，（Ann Arbor：University of Michigan Press，1957，pp. 147 - 159）；尽管这一版本被编辑后大不同于原貌，但仍较其他一些版本更好用。在人物集中，霍布斯的生命最长，并受到相当重视，尽管伍德（Wood）在他的《牛津的雅典》（*Athenae Oxonienses*）[伍德（Anthony Wood）在17世纪为所有牛津人撰写的一部传记辞典——中译者注] 中说，奥伯雷"是一个偷懒的人，游移不定，没有主心骨（magotieheaded），而且有时简直无知透顶"；见*Anthony à Wood*，*Athenae Oxonienses Life of Wood*，*I*（《牛津的雅典，伍德生平，I》）（Oxford：Ecclesiastical History Society，1847，p. 152）。也见罗伯逊（George Croom Robertson）的传记性研究：《霍布斯》（*Hobbes*），普及本（Cheap Edition）（原文如此），（Edinburgh：William Blackwood and Sons，1905），以及新近由罗格（Arnold A. Rogow）所作传记，《霍布斯：为改革服务的激进主义者》（*Thomas Hobbes：Radical in the Service of Reform*）（New York and London：W. W. Norton and Company，1986）。

分类目录》（*Cotalogus Universalis*）记录了1640到1652年间阿姆斯特丹出版的荷兰市售本书目，该目录把布拉厄列为《论公民》（*De Cive*）法文译本《霍布斯论政治的基础》（*Fondemens de la Politique par Thomas Hobbes de Cive*）的出版商，或许索碧埃的版本（最近已重印）是在1650年。布拉厄是阿姆斯特丹一个非常活跃和优秀的出版商，在他的父亲琼兹文（Willem Janszoon）（1571-1638）死后，他接管了出版社的管理工作。布拉厄已经出版了格劳秀斯、沃休斯（Vossius）和巴莱乌斯（Barlaeus）的著作，另外还出版了一些地图绘制著作；他能跟得上那个时代的科学发现，并曾是布拉赫（Tycho Brahe）[布拉赫，丹麦天文学家，做了大量较精确的天文观测，其观测资料为开普勒行星运动三定律奠定了基础。——中译者注]的学生。沿着这一线，琼·布拉厄最引人注目的著作是1663年出版的12卷大开豪华精装的《大地图集》（*Le Grand Atlas*），题献给路易十四的大臣柯尔贝尔（Colbert）。该出版社在1672年遭遇毁灭性火灾，琼在1673年去世后，该出版社继续出版书籍。1712年，该出版社与霍布斯在荷兰的另一个出版商，埃尔塞维尔（Elzevier）的莱顿出版社一同消失。

然而，不管霍布斯为《利维坦》拉丁文本的完成所说的理由和所做的安排，对我们而言多么显而易见，我们都会提出一个困难的问题：最终在1668年出版的《利维坦》拉丁文本的写作是否会以某种形式有可能早于1651年出版的英文本。特利考德引证了胡德（Hood）提的一种设想，在布拉厄关于霍布斯的作品的信中显示的事情强化了以下主题：那位未经训练的秘书有一个用来阅读的手写本，因为霍布斯几乎不可能用拉丁文向他口述。不幸的斯塔布（Henry Stubbe）已被推定为这一拉丁文本的可能来源；可以确定的是，斯塔布在1656年已经在做翻译，并且已经进行到第九章。斯塔布是著名的拉丁语学者，而且，尽管他鲁莽轻率，不知节制，但也是霍布斯的密友。在霍布斯反对牛津数学

家瓦利斯（Wallis）的辩护中，可以看到斯塔布展示的渊博学识，这体现在他的“关于霍布斯先生和瓦利斯博士论战的语法部分的一封信的摘要”（An Extract of a Letter concerning the Grammatical Part of the Controversy between Mr. Hobbes and Dr. Wallis）一文中（参见摩尔华兹版，第七卷，页 401 – 428），斯塔布曾特别向霍布斯提出建议，要后者在拉丁译文中使用一些合宜的拉丁词汇，不过，现存的拉丁文本并不包含斯塔布所建议的这些拉丁词汇，所以，究竟霍布斯是否吸纳了斯塔布的努力，还是更愿意回到他自己的拉丁文本，尚有疑问。霍布斯确实声称（4：317），自己“改写了”（converted）《利维坦》，以免“其他人有可能不按照他自己的品味来做这件事”。在马威尔（Andrew Marvell）于 1676 年 7 月 15 日给帕珀（William Popple）的信中，详述了斯塔布的逝世，“物理学家、无神论者斯塔布博士死了，我是说，他溺死在巴斯（Bath）和布里斯托（Bristol）之间，他的口袋里装着 23 几尼［英国旧时金币——中译者注］和总共 3 个硬币，猜想他是喝醉后淹死的。我的天呐！”

三位研究了这一问题的学者——鲁宾斯基（Lubienski）、胡德（Hood）和特利考德（Tricaud）[①] ——一致认为，至少《利维坦》拉丁文本的某些部分在时间上先于英文文本。这就可能意味着，在旅居法国准备《利维坦》期间，霍布斯就已经为拉丁文本至少勾勒出了轮廓或已经写了几章，而其中的许多内容最终在

① 见 Zbigniew Lubienski, *Die Grundlagen des ethish - politischen System von Hobbes*（《霍布斯以来伦理一政治制度之基础》）（Munich：E. Reinhart, 1932），页 254 – 73；F. C. Hood, *The Divine Politics of Thomas Hobbes: An Interpretation of "Leviathan"*（《霍布斯的神圣政治学：〈利维坦〉解释》）（Oxford：Clarendon Press, 1964），页 54 – 56；还有特利考德（Francois Tricaud）的《利维坦》译者导言，页 xvi – xxvii。关于拉丁文版本和英文版本的比较对照，也见 Julius Lips, *Die Stellung des Thomas Hobbes zu den politischen Parteien der grossen englischen Revolution*（《霍布斯对英国大革命时期政党的态度》）。

1668年才发表。

学者们已经举出了好多有趣但没有说服力的论据来支持特利考德称之为推想的利维坦拉丁原本（un hypothetique proto-Leviathan latin）的存在。首先，英文本《利维坦》在某些地方篇幅更长，论述也更细致——正如特利考德注意到的，从《法律原理》（Elements）开始，经过《论公民》的各种版本，霍布斯关于政治学的著作达到了英文本《利维坦》的长度，而且，按照这一标准，拉丁版《利维坦》的长度应在《论公民》和英文本《利维坦》之间，基于其他理由我们也能如此推测。[1] 而且，至少从主观看来，拉丁版《利维坦》似乎也更精确严格。在一个问题上，我不能苟同特利考德教授对这一问题的分析。他说，英文本《利维坦》在第14章第194页比较了两种说法："我愿意让它在明天送归于你"（I will that this be thine tomorrow.）和"我将在明天把它给与你"（I will give it thee tomorrow.）。拉丁文本——在英文本中也发现了拉丁文的表述——表述如下："Volo hoc tuun esse cras"和"Cras tibi hoc dabo"。在两种语言中，这两种表述都是相等的。特利考德注意到了拉丁文本中霍布斯评论的不一致处，霍布斯评论说，volo（"我愿意"[I want]）一词在这两种说法中并不具有相同意义。will一词出现于第二种说法中，在英文文本中只是作为一个表示将来时态的助动词；而拉丁文是靠字形变化来表示文法变化的语言，它不使用助动词will来表示将来时态。但是，霍布斯没有论及volo的时态，第二种说法中的will一词当然不能表明这个词的时态。他正在说的恰恰就是赠与者实际意欲使之成为一件礼物的那一时刻。霍布斯的主旨是，第一种说法中所表达的赠与意图（intent），在两种语言中都是现在的、实际的

① 当然，就像罗伯逊所认为的那样，这可以被看作反映了作者后来希望更简洁一些。见Robertson，*Hobbes*（《霍布斯》），页197。

和有效的，而在第二种说法中，两种语言中的这些词语表示的都仅仅是一种空头许诺，一种将来的可能性，并不一定要实现，也不足以构成一件礼物的转让。在这一分析中，霍布斯依据的是普通法。

在英文本表现出比拉丁文本对一些主题的处理更充分的地方，材料都加在这些段落的结尾处，对自己的表述和写作速度相当自信的霍布斯，似乎对先前的本子基本上原封未动，只不过当需要进一步思考时，他做了一些补充。1651 年英文本的语气比拉丁文本也更具激情，拉丁文本的写作由此可能还早于英国内战令人震惊的结果——1649 年英王查理一世被送上断头台。1660 年斯图亚特一脉重新夺回了英国王位，到 1668 年时，霍布斯的愤怒当然可能已经平息。在写作拉丁文本《利维坦》的同一时期，霍布斯还写了关于内战的伟大历史著作《比希莫斯》（*Behemoth*），在本书中，霍布斯的情绪显然仍在发挥作用，因为他既谴责议会党人的智慧就是骗术，又赞扬查理斯图亚特一世是“一位既不乏任何德性——无论身体的德性还是精神的德性，也不尽力只去解除他对上帝的义务，而只管好好统治其臣民的人”。

其次，拉丁文本直接按原文引用或整段引用古典作家，而英文本则以间接引语的方式来处理古典作家的话，仿佛霍布斯是从他自己已有的文本出发开始工作；从而允许自己不直接求助于古代文本。而且，拉丁文本称内战事件为同时代的和正在交战的；而英文本则把内战时期称作过去的事件，并且在谈到这一时期时不太直接、表述更为意识形态化——这样，在英文本中，霍布斯把内战看成是“英国最近的麻烦”，而拉丁本则有“现在正在进行的战争”这一表述。果然，《利维坦》拉丁文本在有些地方参考了英文本，比如在第 47 章，霍布斯就简要谈到了他以前对这一卷已有的希望。

最后，霍布斯晚年的拉丁文自传——布兰特（Frithiof Brandt）

在其精严论述的相关细节中已相当精确和严谨地证明，这部作品确实是霍布斯的自传——说："我以母语完成此书［即指《利维坦》］，是为了让我的同胞英国人民能够常常阅读它，并得到教益。"[①] 用拉丁文和母语对文本做各种各样的编辑和隐藏，似乎一直就是霍布斯工作方法的特征，这一点在他正在编辑出版的《论物体》（*De Corpore*）一书中得到证明。此外，在霍布斯的时代，拉丁文作为哲学表达的适当工具仍然占有优势，而且，自霍布斯被光芒四射的巴黎圈子接受以来，他在那些哲学家中已占得一席之地，这一圈子围绕方济各会修士梅森（Marin Mersenne）而聚集起来，包括原子论者伽桑迪（Pierre Gassendi）、数学家费马（Fermat）、自由思想家索尔比耶（Sorbiere）、马特尔（Martel）和都柏拉（Du Prat），他们都与笛卡尔（Descartes）有关系。[②]

然而，尽管我们尚未弄清楚霍布斯《利维坦》两个文本之间的确切关系，我们仍然可以从文本和历史的角度发现，置于拉丁文本最后的《利维坦附录》（*Appendix ad Leviathan*），是作于1651年以后的某一时间，尤其像是专为1668年拉丁文本出版所作，在此，我们首次把这一附录译成了英文——布拉厄出版的那一卷包含霍布斯的拉丁文著作8种，《物理学问题》（*Problemata Phisica*）、反对瓦利斯的《六篇对话》（*Six Dialogues*）、《论物体》（*De Corpore*）、《论人》（*De Homine*）、《论公民》（*De Cive*）、《论自然》（*De Natura Aeris*）、《论几何学原理和推论》（*De Principiis*

① 见 Frithiof Brandt, *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature*（《霍布斯的机械自然观》）（Copenhagen: Levin and Munksgaard, 1927），页166、168、171－172、358。见摩尔华兹版《霍布斯拉丁文著作集》，第一卷，页xcii："Perfeci librum patrio sermone; ut ab Anglis/Posset saepe meis, utiliterque legi……"；强调是我加的。

② 关于霍布斯与法国的种种联系，见 Quentin Skinner, *Thomas Hobbes and His Disciples in France and England*（《霍布斯与他的法国和英国门徒》），*Comparative Studies in Society and History* 48（1965）：153－67.

et Ratiocinatione Geometrarum)，以及《利维坦》（*Leviathan*）。书本身做得很好，用皮面装订，有若干幅插图，这说明，对这一显然相当有限的市场需求项目，布拉厄付出很大心血和代价。封二页是杰出雕刻家费多奈（William Faithorne）（1616－1691）所作的霍布斯 76 岁雕版肖像。围绕肖像的题字是：En Quam modice habitat philosophia（看，哲学思考是多么谦逊！）。每一部作品都把该作品的标题置前，另起一页开始，在这一版本中，每一部作品似乎都曾专门被重新排版。同一年，英国也出版了标有不同出版事项的同一作品；我查阅过荷兰版的一个复件。

我们做出附录是专为 1668 年拉丁文本出版所作这一判断的原因之一是，与其计划中的读者一致，拉丁文的《附录》取代了英文本的“综述与结论”，后者是专为英文读者而作，因为它的焦点集中在内战之后的情况——霍布斯说，“海外”已经有人向他请求出版拉丁文作品集，尽管他确实也欢迎修订英文作品集的机会，并把文本提供给大陆学者。霍布斯还说，他略掉了“外行不关心的一些段落”（见 4：317）。

做出这一判断的另一个原因是，作为对《利维坦》批评者的回应，《附录》的第三章明显晚于 1651 年版，也晚于当时各方对这一版本的批评。

在《附录》和与之相应的拉丁文本中，霍布斯纠正了出现于英文本当中的一处错误，那就是，在讨论三位一体问题时，霍布斯公然主张，摩西在耶稣基督诞生以前就“位格化”了上帝父。①

---

① 这一“最为粗心”的错误，霍布斯在《附录》第 185 节曾经指出，关于这一错误，有各种不同解释；参见 Richard Sherlock, *Theology of Leviathan: Hobbes on Religion*（《利维坦》的神学：霍布斯论宗教），Interpretation 10（1982）：40－60，50－51，以及 Henning Graf Reventlow, *The Authority of the Bible and the Rise of the Modern World*（《圣经的权威与现代世界的兴起》），John Bowden 译，（Philadelphia: Fortress Press, 1985），页 194－222。

在写于 1668 然而却首版于 1682 年的《答布拉姆哈尔博士所著书……》（*An Answer to a Book, published by Dr. Bramhall*……）（标题随不同版本有异）一文中，他站在这一立场上来批驳自己的批评者，特别是批驳伦敦德里主教布拉姆哈尔（John Bramhall）——在 1645 年，霍布斯与布拉姆哈尔曾讨论过自由意志问题，而在纽卡斯尔的马奎斯（Marquis of Newcastle）要求下，这两个人都在 1646 年放下了他们的观念，无论如何不再有意去发表他们的成果。据说，霍布斯的一个学生得到了霍布斯《论自由和必然性》（*Of Liberty and Necessity*）的论文，并未经霍布斯允许而在 1654 年把它发表了。布拉姆哈尔感到受骗了，于是在 1655 年以《从先在的或外部的必然性为人类行为的真正自由辩护》（*A Defence of the True Liberty of Human Actions from Antecedent or Extrinsic Necessity*）为题而公开出版了全部论战文字。次年，霍布斯则回以《关于自由、必然性和偶然的种种问题：德里主教布拉姆哈尔博士与马尔美斯堡的霍布斯之间清楚陈述和论战的问题》（*Questions concerning Liberty, Necessity and Chance, Clearly Stated and Debate between Dr. Bramhall, Bishop of Derry, and Thomas Hobbes, of Malmesbury*），而后，布拉姆哈尔在 1658 年抛出了他的《严厉谴责霍布斯的批评，捕捉巨鲸利维坦》（*Castigation of Hobbes' Animadversions and the Catching of Leviathan the Great Whale*）。布拉姆哈尔于 1663 年去世，而霍布斯最后的话，《答布拉姆哈尔博士所著书……》（*An Answer*……），虽写于 1668 年，却在霍布斯死后才出现。霍布斯在致读者的前言中说，从 1658 到 1668 年期间，在这种尖刻恶毒的争吵中形成的裂隙，是由他不知道布拉姆哈尔最后论文的存在而引起的，“几乎无人谈论他阁下的著作”（见摩

尔华兹版第四卷，页282）。[①] 在此，霍布斯声明，出现于《利维坦》拉丁文本中的错误已被删掉，而彼时拉丁文本或已“在海外”印刷了（见卷四，页316－318）。

此外，霍布斯在《附录》中所处理的宗教和神学问题，与1651年《利维坦》出版之后一段时间内他的直接兴趣最为接近——尤其是1660年查理二世回英国之后，保王党在1661年占据议会多数议席，稍后《利维坦》便遭到许多批评和攻击。[②] 在注明1662年并呈给查理的《七个哲学问题》（*Seven Philosophical Problems*）一书的献辞中，霍布斯对有人指控自己是无神论或异端表现出了某种敏感，这指控可能来自一位“主教派人士”。该题献信明显是在寻求查理的支持，但不能算是观点的退缩，而且无疑，他所说的“道歉”(apology)，至少模棱两可地是指辩护(defense)[apology一词还有辩护、申辩的意思。——中译者注]。霍布斯在《附录》中论述宗教和神学问题，就一般动因而言，乃是因为霍布斯内心深处毕生对宗教信仰和宗教活动——尤其与政治相关

① 达姆罗施（Leopold Damrosch）教授在他里程碑式的作品，“作为宗教改革神学家的霍布斯：自由意志论战的意涵”（Hobbes as Reformation Theologian: Implications of the Free－Will Controversy, *Journal of the History of Ideas*, 40（1979）: 339－53）一文中，曾讨论了这场论战。关于这些问题以及相关问题，也见柏考克（J. G. A. Pocock）的论文“霍布斯思想中的时间、历史和末世论”（Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes），载《政治、语言和时间：政治思想与历史论文集》(*Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History*, New York: Atheneum, 1971, pp. 148－201)；Dorothea Krook，“霍布斯的意义和真理学说”（Thomas Hobbes′Doctrine of Meaning and Truth, *Philosophy* 31（1956）: 3－22）；以及William B. Glover，“上帝与霍布斯”（God and Thomas Hobbes, *Church History* 29（1960）: 141－68），复载于布朗（K. C. Brown）所编的《霍布斯研究》（*Hobbes Studies*, Oxford: B. Blackwell, 1965）；还有莱利（Patrick Riley）的论文，“霍布斯哲学中的意志和合法性：他是一位同意理论家吗?”（Will and Legitimacy in the Philosophy of Hobbes: Is He a Consent Theorist? *Political Studies* 21（1973）: 500－522）。

② 有关霍布斯这一段生平的细节，见Leslie Stephen, *Hobbes*（《霍布斯》）(London: Macmillan and Co., 1904)，页1－70，尤其页60－61。

的宗教信仰和宗教活动具有复杂、深刻的兴趣，就特别的动因而言，显然就是自1640年代晚期以来，他一直置身敌对氛围——这是因为，霍布斯在法国时曾与布拉姆哈尔发生争论，这争论引发人们公开怀疑霍布斯学说的正统性。

布拉姆哈尔在爱尔兰管理教会事务非常成功，在1633年，他就是从爱尔兰作为随军教师而追随了温特沃斯（Wentworth）。由于布拉姆哈尔的刻板和传统，许多其他人都背离了他——这些人在1640年代曾固守他的保皇主义和英国国教观点。布拉姆哈尔被指控叛国，失去了已使自己成为富人的大量地产，而不得不寻求各种机会逃往国外。长老会教徒痛恨“荆棘主教”（Bishop Bramble）这一称呼，而克伦威尔则称他“爱尔兰的坎特伯雷”，这是比照人们痛恨和谴责的坎特伯雷大主教劳德（William Laud）而来的一个称呼。而后，在巴黎的一个来自英国的政治和宗教流亡者团体中，布拉姆哈尔遇到了霍布斯，正是在那里，两个人就自由和必然性展开了争论，这争论后来一直延续数年。布拉姆哈尔于1660年随查理二世返回英国；由于在奥马（Omagh）的一场法律诉讼中维护自己的财产，他罹患瘫痪症，并于1663年6月25日去世。[①]

在保王党人以及类似的神职人员煽动下，霍布斯已颇感自己不受流亡中的查理宫廷的欢迎，[②] 而且，1660年以后，复辟的君王尽管给予他的前任数学家庭教师以年薪，但却禁止霍布斯用英

① 泰勒（Jaremy Taylor）主持了他的葬礼。布拉姆哈尔已在保皇党中发现了一个现代拥护者，英国国教高教会派信徒艾略特（T. S. Eliot）；见“布拉姆哈尔”（John Bramhall），载《论文选集》（*Selected Essays* 1917 – 1932）（New York：Harcourt，Brace and Company，1932），页301 – 9。

② 关于在神学中使用类比，见《附录》，第179节以及注疏。

语发表关于政治或宗教的任何著作。[1] 事实上，霍布斯的《论公民》已经引起皇后亨利埃塔·玛丽（Queen Henrietta Maria）[英王查理一世之妻，天主教徒。——中译者注] 的疑心，而其他人也开始担心，任命霍布斯为年轻的查理王子的数学老师，可能会使他的皇家学生受无神论影响。就在霍布斯返回英国之前，法国当局已准备好控告霍布斯，因为那时他对教皇权威的率直攻击已尽人皆知：在《利维坦》中，霍布斯公开向在法国的朋友们表明了这种攻击，他称教皇为男同性恋之王。这些反对霍布斯的活动部分说明了他为什么希望返回英国，因为他吐露是流亡者海德（Edward Hyde）——即后来的克拉伦登爵士（Lord Clarendon）——的朋友，而海德自己在查理宫廷眼中则"不赞成"霍布斯。但是，就像他在这段时间的通信中表明的那样，霍布斯早在 1646 年就已考虑返回英国了，因为他相信，索碧埃在出版《论公民》时慷慨但却相当笨拙的帮助，给他造成了某种困难。具有讽刺意味的是，霍布斯与查理似乎亲近的关系，妨碍了他不受打扰地返回英格兰共和国（England of the Commonwealth）的机会。结果，他在 1651 年冬天回到英格兰，向国会屈服，并在伦敦退隐，但却过一种积极的私人生活，最终重新开始并获得了与达维南（Davenant）、柯莱（Conley）、哈维（Harvey）和塞尔登（Selden）这样一些人的友谊和对话。尽管霍布斯和很多诗人、作家都是朋友，自己还翻译荷马，并且他还是英语散文和修辞大师，但霍布斯就像 17 世纪许多思想家一样，仍严厉批评感性因素、想象、幻想和修辞的作用，认为这些东西是理性过程的粉饰（aspects）。

而后，伦敦爆发瘟疫和火灾，随之人民内部相互漫骂，作为漫骂的结果，《利维坦》在 1666 年被称作无神论和不虔敬的一个

---

① 这一禁令包括霍布斯一些著作的拉丁文版本，他的遗著《比希莫斯》（*Behemoth*）的出版，以及在霍布斯与布拉姆哈尔论战时所写的某些文本。

肇始之因，而众议院的一个委员会来寻找解救之道。罗伯逊（Robertson）报告了 1666 年 10 月 17 日的《星期三众议院杂志》（*Journal of the Commons for Wednesday*）的记载，这一记载命令：

《反对无神论和异端法案》（*Bill against Atheism and Profaness*）应提交给一个委员会，该委员会应被授权收集有关如下著作的信息：涉及到有无神论、亵渎不敬和异端倾向，或有反对上帝的本质和属性倾向的著作，特别是以某个怀特（White）之名出版的那部著作和霍布斯先生的那本称作《利维坦》的著作。并且，该委员会还有权向议会报告关于这一事情的意见。

次年 1 月 31 日，这一法案获得通过，而后它被提交给上议院选出的一个委员会，接着被撤回，而后被再次提出，但最终未被送到下议院。[①] 1667 年 6 月 9 日的《公文日志》（*The Calendar of State Papers*），记载了霍布斯写给威廉姆森（Joseph Williamson）的信，后者是查理的国务大臣阿灵顿勋爵本奈特（Henry Bennet）的秘书，在信中，霍布斯感谢二人为此事斡旋，他部分把自己已经受到的善意对待归功于他们的调停工作。《星期三众议院杂志》所提到的怀特（Thomas White）是一位天主教神父，他曾支持摄政政府。怀特非常了解霍布斯，和霍布斯一样，他也否认自然的不朽。奥伯雷（Aubrey）提到了霍布斯所感受到的忧虑，因为上议院的一些主教提出动议，要“把该善良的老绅士作为异教徒烧死”。[②] 柏壁思（Pepys）在他的日札中说，骚乱的结果是使《利

① 见 Robertson, *Hobbes*（《霍布斯》），页 193 – 194，以及 Samuel Mints, *The Hunting of Leviathan*（《捕捉“利维坦”》）（Cambridge: Harvard University Press, 1962），页 60 以下。

② 见 Aubrey, *Aubrey's Brief Life*（《奥伯雷的〈浮生简记〉》），页 156。

维坦》的价格增加了三倍。[①]

在霍布斯的著作中，有若干种都是（王政）复辟之后的文本（post - Restoration texts），例如，霍布斯答布拉姆哈尔的教会历史之作，《关于异端的历史描述》（*Historical Narration Concerning Heresie*），以及《一个哲学家与英格兰普通法学生的对话》（*Dialogue between a Phylosopher* [*sic*] *and a Student of the Common - Laws of England*）——在其中霍布斯对正统教义的性质、对政治和教会权威、对异端的定义及其惩罚，对更广范围内的启示宗教、政治权力和理性探求之间的关系，都做了某些处理[②]——就是上述复辟之后的文本。这样看来，附于1668年《利维坦》拉丁文本之后的这个《附录》文本，就是复辟之后的文本之一。并且所有人都把作品中的宗教观点看作作者本人的观点，而且，既有人反对也有人支持指控他为异端。[③]

在某些情况下，《关于异端的历史描述》在原文基础上重复了目前的《附录》尤其是《附录》第二章中的许多内容。我参考的是萨摩斯在《小册子》中发现的版本（Somers, *Tracts*, ed. Walter Scott, Esq. (1812), 7: 373 - 81），连同斯卡吉尔（Scargill）1669年的《撤回声明》（*Recantation*）和布劳恩（Charles Blount）于1680年收集的霍布斯《最后的话》（*Last Sayings*）一并印刷。该

---

① 见1668年9月3日的记载，*The Diary of Samuel Pepys*（《柏碧思日记》），Henry Wheatley 编，2（New York: Random House, 1953），页927。

② 在1662年《复辟教会协约》（*Restoration Church Settlement*）后的时期内，仍在热烈争论这些问题。"霍布斯主义"实际上是一个谴责用语，用来诅咒许多不仅仅是一般地了解霍布斯宗教和教会观点的人；见 John Marshall, The Ecclesiology of the Latitude - men 1660 - 1689: Stillingfleet, Tillotson and 'Hobbism'（《1660 - 1689年教义见解开阔者的教会学：斯蒂灵弗利、梯罗森与"霍布斯主义"》），*Journal of Ecclesiological History* 36（1985）: 407 - 27。

③ 霍布斯把自己的主张建立在废除高级委员会的基础上，高级委员会是由长期国会设立的异端法庭。见《附录》对这一问题的讨论，第133—34节和注疏，以及第174节和注疏。

小册子的第一个编辑说，它直接产生于1666年的骚乱，如果拿它的篇幅和复杂性来与1668年出现的文本比较的话，后者要详尽得多，篇幅也更长，故而很可能就是如此。但是，霍布斯对神人同形论的阐述在小册子中更为正确（见《附录》，第179节）。另外，在小册子中还有可被看作是对《附录》补充的材料。小册子一直到霍布斯死后还被隐藏，这样，它就附属于1668年出版之后的校正，小册子因而就可以反映霍布斯关于这些问题的最初和最终意图。

然而，1668年时，霍布斯已经80岁，他绝不想以老迈之身被当作异端而遭受惩罚，就像从前他面临可能的迫害时决不放弃自己长期坚持的立场一样——罗伯逊（Robertson）认为，霍布斯在此谨慎地和缓了自己的一些想法，这些想法曾使他的一些同时代人对他产生了嫌恶和藐视，但我对罗伯逊的这一看法不敢苟同。尽管存在某些差异，但霍布期后来的著作表明，他的成熟观点几乎未再发展。事实上，在作为一个思想家的成长过程中，确实存在某些固定的观点，霍布斯自己把这些观点与就读牛津的时期连在一起。而实际上，在1660年代，由于他的朋友们——阿灵顿伯爵和查理国王自己，两人都是伪装的天主教徒——的保护，他几乎不可能会想到伤害。[1] 但我觉得，霍布斯确实不认为自己信奉的是异端观点。正是在《附录》的字里行间，他做出了重要而持续的努力，来证明自己的清白。

霍布斯的同时代人怀疑他的成功已是众所周知；如果内心确实坚持异端观点的话，他也从未有过公开接受异端观点的臭名声。[2] 现代抱怀疑态度的人，彻底忘掉了他作为掩饰的主张正统

---

① 见 Robertson, *Hobbes*(《霍布斯》), 页193－194。

② 见 J. Bowle, *Hobbes and His Critics: A Study in Seventeenth Century Constitutionalism*(《霍布斯及其批评者：17世纪宪政研究》) New York: Barnes and Noble, 1969，以及 Mints, *The Hunting of Leviathan*(《捕捉“利维坦”》)。

教义的声言和他反对真诚之可能性的表态。[1]

然而，时光的流逝和新的历史理解可能产生一种对霍布斯的目的和性格的判定，这判定不同于他的某些同时代人的认识，也不同于我们时代某些人的认识。事实上，在泰勒（A. E. Taylor）、华伦德（Howard Warrender）、斯金纳（Quentin Skinner）、施米特（Carl Schmitt）、约翰逊（Paul Johnson）、莱芬特洛（Graf Reventlow）、克鲁克（Dorothea Krook）、伯考克（Pocock）、格罗维尔（Glover）、闵兹（Mintz）以及其他人的著作中，重新评价已经开始。然而，对于霍布斯的"公认的"观点仍极难根除。霍布斯自己的论辩风格，那种自负的、过分简单化的和常常是对难题的鲁莽处理——它最能激起敌人的怨愤，在那些面临否定和相反证据时中伤霍布斯之名的人中，如今已然不朽。有些人把霍布斯从未教导过的学说和霍布斯总是拒斥的观点硬加于霍布斯身上，而霍布斯"持守自己观点的坚定不移的无畏决心"——人们就是这样来给称呼它的——现在就在这些人的主张中重新出现了。

给予霍布斯那个时代的宗教争论以活力的激情，很久以来已经冷淡下来，对我们而言，这些激情已经变得至少相当令人惊奇，如果还不是难以置信的话。而且，新的研究可以让我们站在更为详细的基督教神学——尤其是那些受到路德影响的新教徒的神学——历史背景的许多立场上来检讨当时的结论。开始于20世纪早期的"路德文艺复兴"（Luther Renaissance）运动，主要由德国和斯堪的纳维亚（北欧）学者所发起，这一运动还伴随着

---

① 例如，珀利（Raymond Polim）就追随施特劳斯（Leo Strauss）的看法，从而认为，霍布斯并非深思熟虑，想要找到一个方案来就自己的信仰撒谎，相反，他选择了掩盖自己的真实思想，希望和自己意气相投的读者能从字里行间参悟其真实意图；见 Raymond Polin, *Hobbes, Dieu et les homes*（《霍布斯，上帝与人》）(Paris: Presses Universitaires de France, 1981), 7 – 10。

调查宗教改革的种种中世纪先例。如果我们要处理霍布斯思想中宗教信仰的地位这一备受争议的问题，则上述种种追问线索都有相当价值。因为他所处时代的特征对今天而言似乎既近在咫尺，好像又遥不可及，设若霍布斯言其所思，思其所言，则或许更易追踪他的思想之离奇古怪、反复无常。

在澄清对霍布斯的意图和贡献的历史理解的道路上，有一块绊脚石，这就是不证自明的自我担保的现代性观念（self - hypothecating notion of modernity）。[1] 作为一个“现代早期思想家”，霍布斯已经时不时地受到了解释性回溯法（interpretive retrofit）的支配。这样，某位《利维坦》编辑就略掉了该书整个第四部分和第三部分的主要内容，这几乎占全书一半的内容，因为在这位编辑看来，这些部分对霍布斯关于人和政府的哲学几乎没什么意义，或根本没有意义。或许这种删节是基于以下判断：我们可以忽略霍布斯关于基督教国家的理论以及他对这样一种国家的歪曲性批评。这不可能是作为理论家的霍布斯自己的计划之观点，也不可能是他对读者的需要和能力的判断。这样去阅读霍布斯，就会把他思想——不管是作为历史实例还是作为哲学训诫——的一大部分价值给弄得不明不白了。显然，霍布斯志在以以往大思想家的风格，建立包罗原则和思想的完整体系，那就是，他追求一

① 关于“传统与现代性之间令人反感的比较”，见 Reinhard Bendix, Tradition and Modernity Reconsidered（再思传统与现代性），*Embattled Reason: Essays on Social Knowledge*（《受尽困扰的理性：社会知识论文集》）（New York: Oxford University Press, 1970），页250 - 314，此文被作重大修改后重印于（《受尽困扰的理性：社会知识论文集》）（New Brunswick, NJ: Transaction Books, 1988）一书中，页179 - 320。参见 Roberto Mangabeira Unger, *Law in Modern Society: Toward a Criticism of Social Theory*（《现代社会中的法律：迈向一种社会理论的批判》）（New York: Free Press, 1976）页38以下。也见克里斯泰勒（P. O. Kristeller）为《文艺复兴思想和人文学科》所写的“序言”（*Renaissance Thought and the Arts*, Princeton: Princeton University Press, 1980, vii - x）。

种能够包罗万象——从物体运动开始，经由生物的生命，直到并包含政治行为——的体系。阅读霍布斯的一部分作品，当然可能受益，但不足以充分解释其思想。[①]

不考虑霍布斯作品中对宗教主题如此引人注目的积极处理，我们就看不到一个巨大而复杂的思想体系，也不会看到由这一思想体系引发的在思想家和他的时代之间的有趣联系。在霍布斯时代，福音主义的（evangelical）信仰观念广为流行，这种观念就其本身性质而言，不大可能比其他类似观念更能提供同意其宗教声明的充分理由，由于这样一种福音主义信仰观念的流行，这一结果对历史的理解就尤其有害。（“福音主义的”在此意指通过信仰耶稣基督的救赎之死、信仰《圣经》的权威和与仪式相比布道的重要性，而强调得救。）[②] 这样一种解释过程将使哲学与宗教、理性和情感、信仰与知识之间的分离变得不知所云——而这些分离正是霍布斯在构建他关于物体、人和公民的体系中所建立的——并因此妨碍对这一体系的理论基础和系统完整性进行充分评价。在这些基础上，我们就不能再问，霍布斯所具有或抛弃的宗教思想是否或者在何种程度上对他的政治学说有所影响或有所贡献。为了完成自己的理论任务，霍布斯把宗教共识和宗教责任引到了自己的理论之中，而在上述基础上，我们也不能再问，为了这些宗教共识和宗教责任的好处，他是否并未彻底而清晰地表达自己对政治生活

---

① 通过仔细阅读《埃涅阿斯纪》（*Aeneid*），从其字里行间来窥看未来，曾经是一种风尚；用维吉尔诗篇来抽翻占卜（sortes Virgilianae），成全了若干人的种种不同目的，据说查理一世已转而关注维吉尔所描绘的无头尸。但是，任何人都不应说，查理颇为时尚，已经完全理解了这位罗马诗人。

② 马克斯·韦伯对新教的信仰概念做了研究，也对这样一种信仰概念为历史理解所提出的问题做过研究，对他这一工作的评价，见 Reinhard Bendix，*Max Weber*：*An Intellectual Portrait*（《马克斯·韦伯：思想素描》），（Berkeley：University of California Press，1977），55－69，257－81。

的评价。实际上，处于他的哲学和科学论述之前的宗教框架，完全可能是其哲学和科学论述的条件，并决定了他的哲学和科学论述之结果。

在此，我想提出以下观点：霍布斯对宗教主题的系统表述——无论是就宗教主题本身而言，还是就这些主题与他的政治责任学说的关系来说——的价值，对他的理论规划来说是必需的和根本性的。他关于宗教问题的观点，在当时来说，并非如通常认为的那么异端，但却比通常认为的更具启发性。批评者们并未正确评价新教传统的全部激进性，而霍布斯是新教传统的坚定支持者。因为，他评论与新教教义兴起相联系的重大问题，并为这些问题提供答案，而这些答案主要是在新教教义自身的文化和前提条件所提供的术语范围内形成的。——路德的思想和方法与霍布斯有相似之处，指出这些相似之处，与其说是追求建立一个人与另一个人之间的历史依赖关系，毋宁说是为了确定一种思想氛围，以便在这种思想氛围中，来解释霍布斯思想中那些似乎是令人困扰的或至少是让人迷惑的问题。我也不希望忽视重要差异，他们对于圣餐礼、地狱的苦难折磨、原罪的可恶至极、魔鬼和邪恶的存在，或对于路德认为人用来恶意反对上帝的隐秘愤怒这些事情的看法，都有重要不同。以往的许多宗教人物和宗教运动都可能影响霍布斯，而他对这些问题的看法，以一种特有的独立方式，随着自己思想的进步而发展。[①] 另外，宗教的自由主义理论（Libertinism）对霍布斯的可能影响值得考虑，就像帕多瓦学派（school of Padua）中的伽利略科学的思想先驱对他的可能影响也

① 例如，莱布尼兹已经指出，霍布斯受到了索齐尼主义（Socianism）的影响；见 Leo Strauss, *Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Genesis*（《霍布斯的政治哲学：基础和起源》），（Chicago: University of Chicago Press, 1963, pp. 76–78）；也见 Peter Geach, The Religion of Thomas Hobbes（霍布斯的宗教），*Religious Studies* 17 （1981）：549–58。

值得考虑一样。人们对霍布斯的思想有如此之多的误解甚至中伤，尤其因为这一点，这些问题就都是相关问题，而且很有趣。但是，宗教和语言观念使霍布斯、路德和比如奥康的威廉（Whilliam of Ockham）这样的中世纪人物，有了观念上的亲子关系，在我看来，宗教背景中的宗教和语言观念，以及这种观念与哲学中的当代问题和自然科学的兴起之复杂关联，对认识作为思想家的霍布斯之特征，尤为重要。我正在做一项研究，篇幅大约一本书的长度，我希望这项研究能更充分地处理这些问题。这次对 1668 年《附录》的首度翻译，为简要检讨一些相关问题提供了一个机会。

1668 年《附录》

1668 年《附录》所处理的问题，霍布斯在此前的著作中也处理过，不过，《附录》对这些问题的处理比以前更加充分，也更加集中。《附录》共分三章，它站在与圣经关系的立场上讨论了尼西亚教父们信仰表述的地位和意义，讨论了作为基督教永生教义的一种解释的受造灵魂之不死不灭，还讨论了早期教会和英国国教会中的异端和正统教义的性质问题。最后，这一《附录》以对《利维坦》英文本批评者的详细回应结尾，其中主要是针对在神学上对霍布斯持反对意见的人。

《附录》自始至终要解决的问题是，霍布斯想要证实根植于历史的信仰概念的正确性，他要把信仰的基础建立在《圣经》的至高地位上，他认为《圣经》的地位高于教会传统，也高于他称之为“非官方神学”（private theology）的东西，霍布斯还想表明，这样一种根植于历史的信仰概念，与世俗当局在公祷书和公开的信仰宣告这些事情上的权力是一致的。

在此，霍布斯又一次攻击了以下观点：人类灵魂一旦受造，

便不死不灭。他再次捍卫自己的如下看法：设若灵魂与肉体存在分离，则灵魂会随肉体死亡而死亡，以等待最后审判时死者的一齐复活。霍布斯认为，这是一种既被基督教宣告之明白性又被信仰在其中传布的环境所历史地证明的教义。①

那一宣告及其被理解的语境的见证，就是圣经的记载。《新约》作者把拿匝勒的耶稣描写成弥塞亚，他们由此而已经为基督教信仰提供了基本内容。他们的宣告必须按如下方式来理解：这就是，该宣告与它在其中传播的地区和思想世界语境是一致的。②这样霍布斯就可以怀疑，是否荷马（Homer）、赫西俄德（Hesiod）和维吉尔（Virgil）对地狱的描述影响了《新约》的作者们。除圣经解释问题外，霍布斯也把历史的思想方法用于教会本身的活动，《附录》已多次表明这一点，例如，从他在整个第1-103节对《尼西亚信经》的评论中，在第38节对礼拜仪式的分析中，比如对《荣耀颂》（*Gloria Patri*）序曲的分析中，以及从他在第182节以下对教会的定义中——该定义特别强调基督教宣告的历史语境和历史品质，都可以看到这一点。尽管霍布斯向读者提出了私人解释《圣经》的类似任务，比如说在《附录》第103节中，但他绝非是劝诱私人观点的公开表达，如果这些私人观点与政治权威推行的观点相反的话。③ 这样一来，圣经就是教义的肯定性源泉，而理性只是教义的否定性标准。请比较1521年路德在沃尔姆斯帝国会议（Diet of Worms）的著名演说中所信奉的

---

① 霍布斯思想解释中的语境问题已引起很多争论。但是，当语境和意图这些概念作为霍布斯——不管是作为历史学家还是作为分析语言体现的意图的人——自己的哲学知识之特征而起核心作用时，我们思考这些概念就不能说是不合适的了。见《附录》提供的许多例证，第1-6，26，82，171节。

② 见《附录》第27节。关于霍布斯采纳古典主义的圣经解释方法，见Henning Graf Reventlow, *The Authority of the Bible and the Rise of the Modern World*(《圣经的权威与现代世界的兴起》)，页194-222，尤其页212以下。

③ 见此后对迷信的讨论。

观点：

如果找不出《圣经》中的佐证或无可辩驳的理由使我折服（我既不单单信任教皇，也不单单相信大公会议，众所周知，他们常常错误百出，自相矛盾），我就仍要坚信我所引述的圣经文句，而我的良知已为上帝之言所俘获。我不能，也不愿收回我说过的任何一句话，因为，违背良知而行，既不安全也非正当。[①]

这样一种圣经观与圣经神迹的接受完全一致；霍布斯不是休谟。确实，霍布斯确认了阿奎那所支持并有许多其他人信奉的传统观点，那就是，奇迹应受到验证。种种奇迹无论如何不是奇迹从事者特殊能力的结果，而是上帝显证其天职的直接和特殊恩赐。[②]

于是，对话者 A 宣称，作为自立的实体，受造的灵魂顷刻不会停止存在，而通过对话者 B 之口，霍布斯对此回应说：

关于这一点，除了告诉你我在《圣经》中找到的被确凿无疑地明确表达者且没有文本公开与之相矛盾抵触者外，我不会告诉你任何其他东西。

顺此理路，霍布斯继续推论，并明确表达了自己的确认：在希腊哲学家的思想世界与《圣经》作者的思想世界之间，显有

---

① 引自“宗教改革家的生涯”（Career of the Reformer II），载《路德著作集》（*Luther's Works*），George W. Forell 编译，32（Philadelphia：Fortress Press，1958），页112。

② 见《利维坦》，页473－74。一些相关问题的讨论，见哈伯玛斯（Gary Habermas）教授与甫洛（Antony Flew）教授最近的论争，“耶稣曾从死者中复活吗？死而复活的论争”（*Did Jesus Rise from the Dead? The Resurrection Debate*），Terry L. Miethe 编，（San Francisco：Harper and Row，1987）。

差别：

> 你以及几乎所有其他人都相信哲学家们所说的，人的灵魂不会死亡（cannot die）。就我而言，我并不想要在《圣经》之后还奉哲学家们为我的主子。①

通过求助于《圣经》，并且在希腊的自然不朽观念——一般认为是由柏拉图和亚里士多德这样的哲学大师提出的——与强调罪恶、人类必死和神圣救赎的犹太—基督教永生观念之间，增加一种对比，霍布斯继续讨论这一问题：

> 进一步说，倘若你从《圣经》中给我找到某个段落，其中说某种类型的不死（some type of immortality）是人灵的属性，而不是说这不死是以永生之名被给予人们的，那么我也会赞同哲学家们的意见。

显然，霍布斯反对按如下方式来理解理性：理性存在于不死不灭的灵魂当中，并参与在某种程度上可以凭直觉感知的永恒的、基于理性的现实。理性对霍布斯而言只是工具性的；理性不是像柏拉图认为的那样，是灵魂借以从受造王国上升至存在王国的手段。

事实上，在附录后面的内容中，霍布斯引用了《圣经》来支

① 《附录》第46节。在《附录》中，霍布斯安排的出场人物仅是为了方便表达和讨论他的思想；他们缺乏前后一致的支持或论证方式，并由于轮流发言而显得相当模糊。此外，霍布斯允许对话者保留相反意见，而非逐渐在给定的、被争论的观点上取得一致意见。这样，《附录》就不同于霍布斯在同一时期就自然科学问题所写的对话，这很可能是由于所论主题不同而导致的，一个主题是论科学，而另一个主题是论宗教，也就是意见。

持自己的如下观点：拥有理性还不能充分说明人高于动物：

他们说，灵魂（anima）会思想、记忆、推理。不接受这一点，如果我说，动物（animal）本身也会思想和记忆，那又怎样呢？他们会怎样来反驳我？并且，除了把名称赋予事物，把名称连成断言，并把这些断言连成逻辑从中产生的三段论推理外，推理又是什么呢？在伊甸园中，在给事物命名以前，亚当如何就比其他动物具有更大的推理能力呢，除了只有潜在的能力以外？在我看来，人用语言来讨论事情而动物不用这一事实，似乎不能从实质上把人与动物区别开。①

在此，霍布斯否定了如下说法：人的灵魂在宏大的存在系列中具有特殊地位。这一说法在基督教的西方，特别是在中世纪亚里士多德作品被重新发现之后，以及在文艺复兴期间紧随费齐诺（Ficino）的柏拉图主义复兴之后，已经经常占据了主导地位。通过借用和采纳这样的理念，神学家们已经使它们成了教会信仰告白的主要特征。中世纪的维埃纳（Vienne）大公会议和1512年的拉特朗（Lateran）大公会议，都已经表述了稍有不同的灵魂不死不灭观念，其中维埃纳大公会议受了亚里士多德主义的影响，而拉特朗大公会议则受到柏拉图主义的影响，总之都受到了古典思想的影响。②

霍布斯把希腊思想与基督教信仰的结合看成错误的和具有误导性的东西，看成对早期教会信仰的一个错误见证和对政治的一

---

① 《附录》第56节。

② 见P. O. Kristeller, The Immortality of the Soul（论灵魂不死不灭），载《文艺复兴思想及其根源》（*Renaissance and its Sources*）（New York: Columbia University Press, 1979），181－196。这篇论文首次发表于《文艺复兴时期人的概念及其他论文》（*Renaissance Concepts of Man and Other Essays*, New York: Harper Torchbooks, 1972）一书中。

种有害影响，他批评和驳斥这种结合。他的攻击的焦点尤其集中于他称之为无形的实体（incorporeal substances）这一学说，这种学说相信，某种脱离肉体的、理想中的、不死不灭的和自立的实体（entities），真实地存在于思想（mind）之外。在不同思想观念的惊人融合中，霍布斯将无形实体学说与灵魂不死不灭（immortality of the soul）的宗教训导同等看待。作为一个思想史家，霍布斯错在未能辨明古代哲学和中世纪哲学所了解的灵魂和独立实体（separated substances，substantiae separatae）之间的区别。天使和魔鬼在独立实体的层级内也会有不同位阶，然而，霍布斯在处理天使时，有时称之为上帝宣布自己意志的信使，而不是传统中所描述的非物质的、精神的实体。[①] 圣保罗把魔鬼称为虚无，通过引证圣保罗的话，霍布斯反对魔鬼的存在。[②] 在解释公平对待传统思想的方法时，霍布斯当是失败的，这并不奇怪；霍布斯思想的相当一部分活力和原创性，都源于他对其他人思想的曲解。

霍布斯相信，把这种古代思想信条输进基督教神学，已经导致了17世纪英国新教徒极为恶毒的谩骂，即把它骂作天主教的（popish）迷信：

正是从这一个［无形体的实体学说的］后门里，进来了黑暗的说法。首先是关于永罚的说法，后来是关于炼狱的说法，随之也就出现了亡魂在外面游荡，尤其是在奉为神圣的、荒僻的或黑暗的地方游荡的说法，于是就引进了运用符咒以及招魔和招魂的借口；同时也进来了关于免罪的说法，这说法说的是一时或永远免除炼狱之火；在这炼狱之火中，那些无形体的实体据称由于煅

---

① 《附录》第188-90节。

② 《附录》第4-6节、181节。

烧而清除了罪恶，被弄得适于进入天国了。

这种观念在霍布斯那里并不新鲜。斯考特（Reginald Scot）（1538? -1599）在他的《论魔鬼和神灵》（*Discourse of Devils and Spirits*）一书中对罗马神职人员提出了同样指控：

首先你当知道，他们坚持认为，只要愿意，所有在天之灵皆可下凡并呈现于吾人，并可以占取任何人的身体：否则（他们说）此种灵魂就不当是完满幸福的。他们说，你可极易区分善的灵魂和恶的灵魂。因为，被打入地狱中的灵魂具有甚为阴郁丑陋之相；而圣者的灵魂却有欣然悦乐之貌：这些灵魂皎白如雪，光亮四射，另一些则暗如漆夜，黑不见指。且地狱中之灵魂焉，亦可随其所兴出离地狱，尽管亚伯拉罕曾使财主（Dives）相信相反之事。他们断定，地狱中之灵魂最常游走：炼狱众灵，与他们比邻而居；而诸圣众灵，却不与他们同在。彼人又言，在古例中，灵魂甚少现形；而末日审判后则永不再现：于蒙恩时代中，这些灵魂最为频现。这些灵魂之游走（安德勒斯［Michael Andraeas］说），是炼狱存在之最优证据；因（他说）那些灵魂已明证诸教皇以彼等立场所确认之事；也即说，不仅有炼狱一地，且经由弥撒及此类其他善功，众炼灵可得脱免炼狱之苦；如此则弥撒之益善，亦获批准确认矣。[1]

霍布斯接着又说：

---

① 转引自 Samuel Hibbert, *Sketches of the Philosophy of Apparitions, or An Attempt to Trace Such Illusions to Their Physical Causes*（《幽灵哲学概要，或试图考竟此等幻觉之身体原由》）（Edinburgh: Oliver and Boyd, 1824），页 160 -61。

人们在救主的时代以前，由于普遍沾染了**希腊人的魔鬼学**（*daemonology of the Greeks*）而被一种看法迷惑了，认为人的灵魂是和躯体不同的实体；因此，当躯体死后，每一个人的灵魂，不论是好人的还是坏人的，都由于本身的本质而必然会在某一个地方存在，根本不承认这一点之中有任何上帝的超自然恩典存在。教会的博学之士们长期以来就怀疑，这些灵魂在复活时和躯体重新结合以前究竟在什么地方居住。曾经有一个时期假定他们躺在祭坛之下，但后来罗马教会发现给他们造出炼狱这个地方更有利；根据现在另一些教会的说法，这炼狱已经被摧毁了。①

独立实体学说更为明显的、极大的第二种后果在政治学中被认识到了。因为霍布斯相信，正是对脱离躯体的精灵或鬼魂——比如说死者的灵魂——的恐惧，才促使人们不再从他们法律上的君主那里寻求安慰，而转向从煽动性的教士那里寻求安慰：

但有人也许会问，在我这种性质的一本书中，声称要说明的不过是有关政府和服从关系的学说所必需的一切而已，谈这些精微奥妙的东西又有什么用呢？我的目的就是为了使人们不受那些人的愚弄，这些人根据亚里士多德那种虚妄的哲学搞出一套**独立存在的本质**（*separated essences*）的说法，用一些空洞无物的名词来吓唬人，让他们不服从自己国家的法律；就好像人们用一件空的紧身衣、一顶帽子和一根弯棍子来吓唬鸟，让它们离开谷物一样，我为的就是要使人们不再受这些欺蒙。正是根据这一理由，他们才说人们死去并埋葬以后，他的灵魂（也就是他的生命）还能

① 强调为我所加：《利维坦》，页638－639。都铎王朝和斯图亚特王朝时代中这些宗教观念对政治行为的影响不能怀疑；例如，正是炼狱的废除，才是亨利八世抢掠英国天主教献仪和修道院大量财产的借口。

离开他的躯体行走，而且夜间能在墓冢之间见到。根据同一理由他们还说，面包的形状、颜色和滋味在没有（据他们说）面包存在的地方也存在。此外，也是根据这一理由他们还说，信仰、智慧以及其他的美德和品质有时是从天上灌到人们身体中去的，有时则是吹进去的，就好像有美德的人和他们的美德可以分开一样，此外他们还说了许许多多动摇臣民对自己国家的主权者的服从关系的话。试问当一个人希望"服从"会灌到或吹到他身子里去时，他又怎么会自动去服从法律呢？一个祭司如果能造出上帝来，人们又怎么能不服从祭司，而去服从自己的主权者以至上帝本身呢？

怕鬼的人对于能制造圣水把鬼从他身上赶出去的人又怎么能不大为尊敬呢？举出这一切来就足以作为例子，说明亚里士多德的实体（*entities*）和本质（*essences*）给教会带来的错误。可能有人明明知道这是错误的哲学，但由于害怕苏格拉底的命运，于是便把它当成符合而又能确证他们的宗教的东西写出来了。①

请注意阿伦特（Hannah Arendt）对霍布斯为亚里士多德独立本质学说辩护所做的评论：

在《利维坦》(46章）中，霍布斯解释说，"纵使是教导正确哲学的人有不服从的情形时，也可以合法地加以惩罚"。因为，难道不是"闲暇是哲学之母，而国家则是和平与闲暇之母吗"？进而，当国家压制毁坏和平的真理时，它就是站在哲学的立场上行动，难道不是这样吗？因此，为了配合这项对他自己的肉体和灵魂的和平安宁如此必要的事业，那真理的宣告者，就决定写下他明明知道"是错误的哲学"。在此，霍布斯对所有人理解的亚

① 《利维坦》，页691－692。

里士多德提出质疑，在霍布斯看来，这些人“由于害怕苏格拉底的命运，于是便把这种哲学当成符合而又能确证［希腊人的］宗教的东西写出来了”。霍布斯从未想过，如果追求真理的条件仅能用精心的谎言来保证的话，那么对真理的追求就会成为自取灭亡。事实上，就像霍布斯的亚里士多德那样，每一个人都可能撒谎。并不像霍布斯的逻辑幻想所虚构的那样，当逐渐害怕苏格拉底的命运时，真实的亚里士多德当然足够通达，以离开雅典；他不是足够邪恶，以写下他明明知道是错误的东西，他也还没愚蠢到通过毁坏他为之辩护的一切，来解决生存保全问题。[①]

审查霍布斯对古代思想和教会神学的责难之精当性和正当性，不在本文的范围之内。就像生活于古代的亚里士多德和生活于我们时代的海德格尔一样，霍布斯与他的哲学祖先们进行了广泛对话，显然，如果不是为其他原因，就是为了他们的光辉灿烂和崇高承诺。但是，就像亚里士多德和海德格尔处理以往时代的思想家那样，我认为，《附录》表明霍布斯是片面的，在某些问题上还是不公正的，当然也是武断专横的，并且也许还犯了错误。

在透露自己与传统决裂的理由时，霍布斯也不是像我们所可

---

① 引自 Hannah Arendt, Truth and Politics（真理与政治），载于《过去和未来之间：关于政治思想的八篇习作》（*Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*），增订扩充本（New York: Penguin Books, 1968），297，注3。但是，霍布斯也是通达的，他也未宣称他明明知道是错误的东西。而且，当他不同意官方批准的观点时，他能够做到使自己的异议为人所知，并始终尊重法律；见《附录》第94、95节。对“灌输”给某个人的德性，霍布斯以挖苦的方式提到了，这表明他批评灌输的恩宠（gratia infusa）这一经院学说是否足以解释和教导服从，也就是，是否足以成为政治义务的基础。关于霍布斯的同代人，见吉尔松（Etienne Gilson）对于笛卡尔从阿奎那那里学习的研究，《论中世纪思想对笛卡尔哲学体系形成之作用》（*Etudes sur le role de la pensee medievale dans la formation du systeme cartesian*, 3th ed., Paris: J. Vrin, 1967）。

能想象的那么清晰。就像其他人所说那样，霍布斯几乎不承认自己在思想上从别人那里学到了什么东西，特别是从那些生活于“天才时代”之前的思想家们那里学了什么东西。在证明自己的原创性时，例如，在处理笛卡尔时，霍布斯似乎遇到了某种困难。[①] 这可能导致他把自己的智识源泉——特别是他对中世纪思想家的阅读——搞得有点模糊不清了。他自己曾强调过在一次欧洲大陆旅行的过程中与欧几里得几何学相遇的天启性质，但甚至这也仅只在前理解的背景中才是可能的。而且他从欧几里得那里得出的结论，主要与证明、演示和语言问题相关。他所受的教育，他所处时代的成见，他自己的科学和学术兴趣，以及科学和学术倾向，当然型塑了他后来的思想，尽管怎么样精确总结出这些因素还是问题。[②]

然而，了解一位作家思想的渊源，会使我们更易把握他的智识成果之性质、独特性和重要性；而通过确定和研究那些影响了——不管积极还是消极地影响了——他的发展道路的人，我们就可以更好地理解这些东西。如果霍布斯在描述中世纪神学家与其古典祖先之关系时更清楚一些——就霍布斯对这些神学家的了解程度而言，那么他本来可以使我们更容易理解他对哲学往事的批评。——在经院学者中，霍布斯的论争对手确实包括了阿奎那，然而，除论及托马斯的“永恒现时”（nunc stans）思想外，关于霍布斯对托马斯或其他中世纪人物究竟了解多少，几乎没有证据，尽管霍布斯总是乐于草草处理经院哲学——将其视为无聊废话，他称邓·斯各脱（Duns Scotus）为笨蛋。或许，在牛津作为学者时，他已满足于从这些作家获得的知识，尽管他在自传中

① Brandt, *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature*（《霍布斯的机械自然观》），页129－42，页161以下。

② 施特劳斯和罗伯逊（Robertson）的研究在此领域仍是奠基性的。

说，在牛津时，他喜爱捕鸟胜过喜爱学习。离开牛津后，霍布斯继续并扩大自己的阅读，然而，奥伯雷（Aubrey）引述他的话，来回应说霍布斯涉猎不广的断言，如果他和别人读的书一样多，他就和别人一样默默无闻了。然而，在《关于自由、必然和偶然的诸问题》（*Questions concerning Liberty, Necessity and Chance*）中，他谈到某个特定难题时说，

> 这一难题不是经院学者或形而上学家所能理解的；他们的著作让我心烦意乱，比它们本应达到的效果更甚；若我已经了解其中如许之多的无谓争论，那我就极少再有清醒的时间了。

《附录》本身在某种程度上证明他阅读过教父们的著作，但是很不幸，他确实未在任何地方关注他们，或关注中世纪的人物——就像《利维坦》表明的对贝拉明（Bellarmine）的关注一样。无论如何，仔细阅读阿奎那本应显示霍布斯对柏拉图式灵魂观点的放弃，这种观点是霍布斯讨论无形实体时的假定目标。[①]

然而，霍布斯攻击无形体的实体之主旨不仅仅是或不主要是哲学的或科学的。因为，尽管他申述对脱离躯体的灵魂之恐惧是其政治理论化的一个主要特征，但是霍布斯沿这一推理路线所能得出的结论——无论在《附录》中还是别处都是这样——主要还是福音主义（evangelical）的。当他允许在关键看法——就人们反思霍布斯自己的正统性并反思基督教信仰的要求这样的关键看法——之间可以有分歧时，霍布斯毫不动摇地强调了上帝救赎灵魂的拯救行动；也就是说，他强调了上帝的“超自然恩典”要高

① 见R. J. Henle, *Saint Thomas and Platonism: A Study of the "Plato" and "Platonici" Texts in the Writings of Saint Thomas*（《圣托马斯与柏拉图主义：圣托马斯著作中的“柏拉图”和“柏拉图哲学的”文本研究》）（The Hague: martinus Nijhoff, 1956），尤其页397－402。

于受造的灵魂之“自然的”不死不灭。

对话者B犹豫难决，是否要与自己认为是关于灵魂不死不灭的传统训导决裂，这样，在回应B的犹豫时，通过对话者A的口，霍布斯说：

> 我尤其不苛责那些这样想的人。因为，一个关于自己的灵魂有如此高贵想法的人，必是最真诚地不肯以生命的卑劣低贱而亵渎灵魂者。然而对于其他的人，我并不承认，一个坚定相信自己的灵魂已由基督的宝血所赎，并成为永恒的人，要少一些真诚。①

而且，对于自己关于灵魂、救赎和复活的希望的看法，霍布斯还保留了足够的确信：

> 而再考虑一下基督在十字架上对右盗说的话：“今天你就要与我一同在乐园里”；并且再考虑一下基督对门徒们说的话：“我是生命之树”；若不是说，信者可以知道，巨大的火剑已从乐园门口被移走，而通往生命的道路，也就是通往永生的道路，已经由基督的牺牲而荡平，这些话还有什么目的呢？这样一来，对信者而言，还有什么必要再把他的不朽归因于创造，也就是自然，而不归因于救赎呢？②

在《附录》结束这场讨论时，霍布斯说了这样的话：

> 让他人去盼望他们所喜爱的不死吧。我期待的是基督通过祂

---

① 《附录》第56节。

② 《附录》，第54节。自然当然也是上帝的作品；这就是它不能被了解的原因，就像几何学和政治学能够被了解一样。

的宝血而战胜死亡所为我们带来的东西。

在此，我们可以将以上三种类似说法中的第一种与宗教改革家路德对比，有些教会已经清除了炼狱的地位，而路德就是这其中一个教会的并不情愿的奠基者。路德关于灵魂必死的观点很像霍布斯：反对“自然不朽”（natural immortality）观念，而支持福音书对人类必死的坚持以及永生教义体现的对上帝的依赖。①

在疏解《传道书》中的两段文字时，路德阐述了这种观点。这两段文字中的第一段，上文已经提及，并且《附录》第56节也引用了，也就是《传道书》第3章第19节，在这里，人声称自己具有优越性，这种主张十分有害，而传道者把动物和人与这种害处做了比较；——经常有人说，霍布斯对《圣经》的解释不正统，但这一断言常常建立在关于正统的性质和与教会传统相关的《圣经》使用这一先验判断的基础之上，而这种判断通常又说不清楚。正是根据这种共同用法，路德和霍布斯在辩论有争议的观点时才心有戚戚，他们主张，不能支持没有根据的断言，判断应服从于对诸种当代圣经解释传统的更好分析和历史研究。

第二段，即《传道书》第9章第10节说：“在你所必去的阴间，没有工作，没有谋算，没有知识，也没有智慧。”路德对第二段文字疏解说：

---

① 霍布斯对自然不朽学说的放弃和在《附录》中对阿里乌主义（Arianism）的分析，应该放在连续性的思想传统语境中来理解。蒂利希（Paul Tillich）也讨论了上帝从无中创造世界的问题：“从无中被创造的存在，意味着不得不回归虚无。源于虚无这样一种印记被烙于所有受造物身上。这就是基督教反对阿里乌把逻格斯当作受造物中之最高者这一学说的原因。就其本身而论，受造物本就不可能秉有永恒的生命。而这也是基督教必须拒绝自然不朽学说和反之必须确立永恒生命信条的原因，这永恒生命由上帝所赋予，以作为存在本身的力量”。见 Paul Tillich, *Systematic Theology*（《系统神学》），1（Chicago: University of Chicago Press, 1967），页188。

另一处地方，证明死者在那里没有固执或感情。他说，在那里没有谋算，没有学问，没有知识，也没有智慧。所罗门判断，死者是睡着的，对什么东西都全无感觉。由于死者躺在那里［不数算］日月或年岁，因此，当他们被唤醒时，他们似乎只是睡了片刻。

阴间象征深坑或坟墓，但确切来说，按我的判断，这是死者此生结束之后睡眠的那个隐秘会客之地，是灵魂从彼处而来并将去之地。无论这地方是什么，由于它没有形体，所以你可以把阴间理解为保存灵魂的那个地方，就好像它是灵魂离开这个有形世界之后要去的一个坟墓一样，就像大地是躯体的埋葬之处一样。但是，它是什么样子的地方，我们却不知道……因为真正的圣者，并不去地狱中感受任何东西。死者因此是在一切地方之外的。因为此生之外的无论什么东西，都是在空间之外的。甚至当复活以后，我们也不占有时空。①

路德对历次大公会议在灵魂不死不灭一事上的立场之评论，带有一种挖苦和愤怒，我们不要误解这挖苦和愤怒：

因而罗马的专家们最近宣布了一个神圣的信条，这信条确认，人的灵魂是不死不灭的，好像在我们共同的信经中我们并非都说："我信永生。"而在大哲亚里士多德的帮助下，他们进一步判定，灵魂"本质上是人的躯体的形式"，另外，他们还宣布了

---

① 转引自 Norman Burns, *Christian Mortalism from Tyndale to Milton*（《从丁道尔到弥尔顿的基督教的灵魂灭绝论》），Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1972, pp. 30－31. 在说地狱是一个坟墓或深渊时，路德指的是希伯莱词欣嫩子谷（Gehenna），这是一个峡谷的名字，这峡谷地处欣嫩（Hinnon），是敬拜和祭献闪米特族摩洛神（Moloch）的地方；见《路加福音》（12：5）。请注意，在把灵魂的死亡描写成"睡眠"时，路德保留了一种隐喻要素，而霍布斯则排除了这种要素。

许多其他类似性质的光辉信条。这些信条确实最适合于具有教皇制度的教会，因为当这些信条践踏并毁坏了基督的信仰和训导时，就使得它们自己固执于人的梦和**魔鬼教义**（*doctrines of devils*）成为可能了。[①]

尽管坚持灵魂必死，并且谴责“希腊人的魔鬼学”——霍布斯这样称呼它，或“魔鬼教义”——路德这样称呼它，已经被引证来作为霍布斯异端的，甚至无神论观点的证据，但是霍布斯还是与那位改教者共持灵魂必死的观点，并以同样的理由和同样的福音主义目的来坚持这一观点。

在对待无神论和偶像崇拜或迷信的态度上，我们发现了两位思想家的第二个相似之处。在路德看来，人不得不崇拜，以取悦那些他认识到了但似乎又不能躲避或使之满足的神灵——这些神灵强加给人种种要求，在这一意义上，人天然就是宗教性的。[②]在经历恐惧时，人被导向失望，而且，正如这位改教者在他的《海德堡教理问答》（*Heidelberg Catechism*）第十八个主题中所说的，“为获得基督的恩典，人必须彻底对自己失望，这一点断无可疑”。

于是，转而祈求假神灵的偶像崇拜，就难以避免，尽管偶像

---

① 强调为我所加；Norman Burns, *Christian Mortalism from Tyndale to Milton*（《从丁道尔到弥尔顿的基督教灵魂灭绝论》），页28－29。路德提及徒然的“人类的梦”，令人想起他的严厉指责，他说，当人认为他们的罪除因基督的救赎外也能得到宽恕时，他们是被欺骗了。在路德看来，自然不朽学说出自人的骄傲和人挣脱本性束缚的欲望。

② 见 Werner Elert, *The Structure of Lutheranism: The Theology and Philosophy of Life of Lutheranism Especially in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*（《路德主义的结构：尤其16和17世纪中神学与路德教义的生命哲学》），Waltor A. Hansen 译（St. Louis: Concordia Publishing House, 1962），1：20ff.，以及 John S. Dunne, *A Search for God in Time and Memory*（《时代和记忆中的上帝追寻》）（London: Macmillan Company, Collier－Macmillan Ltd., 1967, 1969），83ff.

崇拜对实践没有什么帮助。无神论直接否定存在一种更高力量，但是，在面对明显的和感觉到的需要时，无神论也因此而似乎是一种比能够信仰的良心观更愚蠢的观点。[1]

夏洛克（Sherlock）教授认为，霍布斯认识到了人必然是宗教性的，我相信这一说法正确。[2] 但我不能同意，霍布斯愤世嫉俗、玩世不恭地重新解释基督教，是为了使基督教与他的政治设计更加一致，比任何其他正统解释所允许的都更能一致。比起那一既非必要又无希望的方案所能允许的情况来，霍布斯在观点上更加传统，而在行动中也更加保守。不管是新教神学，还是英国的教会历史和君主政治，都提供了适合于霍布斯所渴求的高深哲学的素材，如果这些素材并未促成创生和阐释这种高深哲学的话。霍布斯似乎也不可能太过分地利用其同胞的良好判断力和忍耐度，以致可以在宗教中随意地、鲁莽地和吹毛求疵地创新。这是把一种孤立于同胞的不受支持的身份和一种非理性的颠覆目的归于霍布斯。作为政治思想家，霍布斯的方案不可能是理性和经验向他表明不可能完成和无希望完成的东西。

并且霍布斯同意：在神灵面前，人会受到恐惧的打击，而否

---

① 在路德甚至霍布斯的时代，很少碰到无神论；见 G. E. Aylmer, Unbelief in Seventeenth - Century England（17 世纪英格兰的无信仰），载于《清教徒与革命家：献给希尔的 17 世纪史论文集》（*Puritans and Revolutionaries: Essays in Seventeenth - century History Presented to Christopher Hill*），Donald Pennington 和 Keith Thomas 编，（Oxford: Clarendon Press, 1978），22 - 46。又见 Michael Hunter, Science and Heterodoxy: An Early Modern Problem Reconsidered（科学与异端：再思现代早期的一个问题），载《科学革命的重估》（*Reappraisals of the Scientific Revolution*），David C. Lindberg 和 Robert S. Westman 编，（Cambridge: Cambridge University Press, 1990），437 - 60。伽桑迪（Gassendi）对巴黎无神论者数目的著名估算，不是夸大了，就是以大众对这一术语（无神论者）的理解为基础的。

② 见 Richard Sherlock, The Theology of Leviathan: Hobbes on Religion（利维坦的神学：霍布斯论宗教），页 43 - 60，尤其页 46 以下。

定这种神灵的存在，是愚蠢的。[①] 在1651年的《利维坦》中，霍布斯就信奉这一观点，而在1668年的《附录》中他又一次做了解释：

A. 就第三条理论而言，那位作者［霍布斯］在［《利维坦》］第六章接近末尾处说道：

由头脑假想出的，或根据公开认可的传说构想出的对于不可见的力量的畏惧谓之宗教；所根据的如果不是公开认可的传说，便是迷信。当所想象的力量真正如我们所想象的一样时，便是真正的宗教。[②]

B. 在《传道书》（1：16）中，传道者也说了同样的话："敬畏耶和华是智慧的开端"；就像《诗篇》作者所说的那样："愚顽人心里说，没有上帝"。[③]

① 参见 Hobbes, *De Cive*(《论公民》), Howard Warrender 编（Oxford: Clarendon Press, 1983), 234。也见 Leo Strauss, *Political Philosophy of Hobbes*(《霍布斯的政治哲学》), 页76－78。关于无神论问题，见蒂利希的论文"一种宗教哲学的两种类型"(The Two Types of a Philosophy of Religion), 载于《文化神学》（*Theology of Culture*）(Oxford: Oxford University Press, 1975, pp. 10－29), 并请关注莱克兰（Paul Lakeland）对黑格尔的无神论之探讨，*The Politics of Salvation: The Hegelian Idea of the State*（《拯救的政治学：黑格尔哲学的国家理念》），（Albany: State University of New York Press, 1984), 105－123。

② 事实上，霍布斯对宗教起源的解释不只是包含恐惧，还有更多原因；关于这一点，以及对霍布斯在这段话中所用的词汇"假想"(feign) 和"构想"(imagine) 的讨论，还有种种其他有价值的洞见，见 Paul J. Johnson, Hobbes' Anglican Doctrine of Salvation（霍布斯的安立甘拯救教义），载于 *Thomas Hobbes in His Own Time*（《时代中的霍布斯》），Ralph Ross, Herbert W. Schneider 和 Theodore Waldman 编，(Minneapolis: University of Minnesota Press, 1974), 页102－125，尤其页114－118。

③ 《附录》，第182－183节。

其实，在《政府和社会哲学原理》（*Philosophical Rudiments concerning Government and Society*）中，霍布斯已充分说明了自己的观点：

许多人指责我把无神论归因于轻率随意，而非归因于不正义；是啊，一些人就是这样想的，好像我不曾宣称自己对无神论者满怀敌意一样。他们进一步驳斥说，既然我在别处已经说过，仅凭自然理性也应知道**上帝存在**，那么，我就也应承认，无神论者至少罪在违反了自然法，因此他们并不仅仅是犯了轻率随意之罪，而也是不正义的。然而，我如此敌对无神论者，以至我不仅已勤勉地搜寻，而且还热烈地渴望找到某种可据之而谴责他们不正义的法律。但是，当我没有找到这种法律时，我接着就问，上帝自己把这些他极为厌憎的人叫做什么。如今，上帝这样来说无神论者：**愚顽人心里说，没有上帝**。因此，我就将他们的罪恶置于上帝自己所指定的等级位置上。然后我证明，他们是上帝的仇敌。不过，我想出了这仇敌的名字，它比一个不义的人这名字更形刻薄刺耳。最后我断言，按照那种观念，他们应该受到公正的惩罚，这惩罚不仅来自上帝，也来自最高行政当局；而且因此绝不宽恕或减轻这一罪过。既然我已说了，凭自然理性人们应当知道**上帝存在**，那么这件事就当作如此理解，而非像我已表示出的意思——所有人都应知道上帝存在——那样；除非他们认为，由于阿基米德凭借自然理性发现了圆和方的比例关系，那么结果就必然是，每一个平民百姓本也都能发现这种关系。职是之故，我才说，尽管某人凭理性之光能够知道上帝存在；然而那些继续耽于享乐或追求财富和荣誉的人；那些不经常正确地作推理，或不能作推理，或不关心作推理的人，最后还有愚顽之人——他们中

许多人是无神论者，就不能凭理性之光而知道上帝存在。[①]

既然在基督降生之前若干世纪，古代哲学家们就已经得出了这一结论，那么霍布斯就难以否定神存在这一自然知识的可能性。霍布斯在此说的是，只有少数人才可能付出心志力以求得这一结论。

宗教源于恐惧，在宗教中人们以不同方式崇拜他们的神，不管这些神是真还是假。[②] 种种神灵源于个人的神圣体验，或源于听到他人神圣体验故事时的想象——霍布斯经常直接指出，就基督教来说，随着神迹和幻象的停止，信仰已逐渐凭借讲述由“殉道者”（*martyres*）——就是希腊语清楚所说的见证者（witnesses）——曾讲过的故事来传播了。殉道本身就是见证某人信仰的一种方式。如此一来，拯救的媒介就要依赖传布上帝已许给他的选民——先是以色列，而后是天下万国——的诺言了。霍布斯敦促王室许可传教士传教，是遵循历史先例，而且，尽管服从于错误和朝令夕改的政策，但基督教官方的公开神学却不可能要求否定基督教的核心信条，那就是，耶稣就是基督。最后，错误教义的公开表白并不束缚基督徒——霍布斯鼓励从《圣经》中寻求自身救赎的基督徒。“因为内在的信仰就其本质而言是无法看到的，于是便也不受任何人间的司法裁判”。[③] 种种神灵的真或伪，不是

---

① 摩尔华兹版文集，第2卷，页185以下。

② 蒂利希主张，每一种宗教都基于一种启示，并且每一种启示都是在一种宗教中表达的；见他的《系统神学》(3:104)。在此意义上，甚至作为一种启示宗教，基督教也不能由此而与其他宗教区别开来，而我相信，这一理解是霍布斯《附录》（第182节）中的宗教定义之根本。霍布斯对早期教会的宣告之强调源于此种认识，他承认禁止基督教的罗马法律之智慧和正当性，在这种承认之中，也暗示了这种认识；见《附录》第115节和注疏，以及第132-133节。

③ 《利维坦》，页550。

理性所能证明的。①

在霍布斯看来，迷信就是对不被公开允许的传说中所包含的不可见神灵的恐惧。迷信传说与其他宗教传说的区别，仅仅是当局不允许公开或作为团体敬拜的一部分而讲述前者。在历史上，有无数的信徒都被禁止或限制了其礼拜和仪式，这常常都是由于政治原因；古希腊的酒神祭司、罗马共和国的热心崇拜西布莉（Cybele）者、霍布斯时代罗马天主教主持弥撒的神父，还有后来的共济会成员，都是被禁团体的例子。

然而，在霍布斯看来，更广泛地考察宗教的恐惧起源，并普遍地把宗教归入意见而非知识的领域之内，并非是对宗教的贬低。在此意义上，意见比知识更根本也更重要，而信念（belief）——信仰（faith）是信念的一种类型——在霍布斯看来就是意见的一种形式。②

这样一来，由于宗教包含了信仰（faith），因此任何宗教都是意见，既可能是有确实根据但并不合法的意见，或者，也可能是偶像崇拜的但却合法的意见，霍布斯显然相信，早期基督教就是前一种情况的例子，而后一种情况，即虽是偶像崇拜但却合法的意见，是与非基督徒人民所建立的伪宗教相伴而生的。在从授权或批准的立场考察宗教信仰时，霍布斯的关注点恰恰是政治的——按照这种定义，则早期基督教是否是一种迷信，是成问题的；霍布斯先前在《附录》第132节中已称基督教为宗派了。当然，正如霍布斯在那一讨论中所指出的，罗马社会责难基督徒的行为是，基督徒拒绝服从已被承认的罗马国家所要求的事，尤其是拒绝为罗马皇帝的神性做献祭。正如图拉真（Trajan）皇帝和

---

① 霍布斯坚称，异端的划定，与人们所争论的教义之真或假绝无关联，这就是他能够坚持这一观点的原因；见《附录》，第110节以下。

② 见 F. C. Hood, *The Divine Politics of Thomas Hobbes*（《霍布斯的神圣政治学》），页38以下，以及页124以下；参见《附录》，第15节。

他的执政官普林尼（Pliny）在他们著名的往还信函中所深思的那样，基督徒一神论的根本排他性，在精神上与罗马的共融相对立，而在实践上则与罗马统治者的崇拜为敌。基督徒所宣扬的神迹对罗马人没有威胁；这些神迹仅有某些特征不同于古代世纪中的合法宗教所做的类似宣扬。当然，早期基督教在此意义上就是一种迷信，即，它是一种不合法的，也就是未经批准的少数人的观点。君士坦丁把基督教奉为国教以后，才使得基督教成了一种被认可的宗教观点。但是，君士坦丁的行为不能保证基督徒所宣称的东西是真理，而当局的解释也同样决定不了《圣经》的真正义涵。因为，正如霍布斯在答布拉姆哈尔时所说，“服从是一回事，而信仰则是另一回事”。[1]

若考虑到他自己作为一个理论家的兴趣，也考虑到他对基督教的信仰之神秘性的强调，[2] 霍布斯就是为宗教提出了一个新的定义，这样一种宗教定义使他既能对公共事务发表评论，又能避免基于理性原因而断言那只能被确认为一种信仰的表达的东西。[3] 奠定政治的定义之基础的福音主义的信仰理解，表明了霍布斯和路德之间的第三个相似点：他们都把基督，逻格斯（Logos）或上帝之言（Word of God），描述成“许诺”（promise）。

---

① 4：339 -341。

② 见《附录》，第15节。

③ 关于这一点，见《附录》第二章对异端的讨论，特别是第110 -111节。施特劳斯教授认为，霍布斯搜找出这一困难作为解释上的障碍，是为了提出一种“伪装的启示神学”（pretended revealed theology），这是一种与他的思想进步与时俱增的倾向，并且，很可能是无神论。在我看来，无论是就霍布斯的目的来说，还是就他的性格而言，施特劳斯的判断都是粗糙鲁莽的。倘若霍布斯的著作表明他从理性转向了启示，那么我相信这种转向是来自他思想的有机发展。不过，请参看霍布斯对用自然理性获得关于上帝的知识之讨论，以及对大马士革的约翰（John Damascene）的讨论，《附录》第179节，以及注疏。

一般认为，宗教改革神学的出现，从根本上说与新的圣经解释学，与对《旧约》和《新约》新的挪用（appropriation）联系在一起。[①] 路德于此是开路先锋，早在1513—1515年的《诗篇讲解》（*Lectures on the Psalter*）中，他就开始全神贯注于耶稣的象征（figure），并以此来考察圣经文本，耶稣的象征长期以来一直被看作路德神学的一个主要特征。[②]

在这些演讲的前言中，路德声称，耶稣真正地和完全地就是《诗篇》的主题素材和《诗篇》的言说者。对《诗篇》的真正理解或正确理解，因而就是基督观念（sensus Christi），基督就是凭此观念而通过文本直接向信徒言说信仰。这种强调表明，在理解文本的方法上，路德与中世纪之间有了断裂，按照中世纪对文本的理解，大卫（David）才是《诗篇》的作者和言说者，他被解释成基督的预表或象征，所以大卫与基督的关系不是拘泥字句的（非象征的），而是象征性的。[③]

后来，在《讲解》的前言中，路德又把基督描绘成信仰本身，也就是说，把基督描绘成对上帝意志的顺从。对路德而言，

---

① 见 James S. Preus, Old Testament Promissio and Luther's New Hermeneutic（《旧约》许诺与路德的新圣经解释学），*Harvard Theological Review* 60（1967）：145－61，另参同一作者的《从阴幽到许诺：从奥古斯丁到青年路德的旧约解释》（*From Shadow to Promise*：*Old Testament Interpretation from Augustine to the Young Luther*）（Cambridge：Belknap Press of Harvard University Press，1969）。布莱乌斯（Preus）的观点受到亨德里克斯（Scott H. Hendrix）的批判，见《旅途中的教会：中世纪<诗篇>注疏中的教会学发展与路德解释的诗篇教诲》（*Ecclesia in Via*：*Ecclesiological Developments in the medieval Psalms Exegesis and the " Dictata super Psalterium"* ［1513－1515］ *of Martin Luther*）（Leiden：Brill，1972）.

② 见 Werner O. Packull，"近期史撰背景中的路德和中世纪神秘主义"（Luther and Medieval Mysticism in the Context of Recent Historiography），*Renaissance and Reformation* 6（n. s. 1982）：79－93.

③ 见 Preus，Old Testament Promissio and Luther's New Hermeneutic（《旧约》许诺与路德的新圣经解释学）。

《圣经》的终极意义确确实实就是，它表明基督正是信仰。艾伯林（Ebeling）简洁地说："基督就是文本。"在与文本的这种核心关联中，基督和信仰体现了宗教改革成义教义（doctrine of justification）的"原形式"(Urform)，也就是使罪人与祂自己和好的上帝之道。[①] 在路德看来，信仰既不是用理智去分析和认可关于上帝的种种特殊命题，也不是让信仰的宣称和效验从属于这种分析。信仰是那聆听和相信悔改人生的一段经验，在这经验中，上帝已经"安排好了"耶稣的经历和命运。[②]

由于逐渐认识到，《旧约·诗篇》作者在上帝道成肉身之前对弥塞亚的盼望，在《新约》基督徒对基督升天之后必然再度来临的渴望中又重述了一遍，因此路德就深化了信徒的历史处境之意义。《旧约》和《新约》都见证了作为希望的共同信仰经验和相信一位活生生的、仁慈的天父的共同经验；都证明了历史人物为成就信仰和保存信仰而作的努力奋斗。[③]

如此一来，《诗篇》作者就不仅仅只是基督的不那么可靠的预表，也不仅仅只是一次将来事件的享有特权的信息传报者，他更是上帝对信仰自己的人们所做许诺的活生生的见证。以色列人和基督徒通过上帝的许诺而都在信仰中结合成为一家人了。活于律法之下并追寻弥塞亚的《诗篇》作者，就好像是处于罪恶之中

---

① Gerhard Ebeling, Die Anfaenge von Luthers Hermeneutik（路德释经学的开端），*Zeitschrift fuer Theologie und Kirche* 48（1951）：172－230，转引自布莱乌斯（Preus）的"《旧约》许诺与路德的新圣经解释学"，页147，注9。

② 关于"福音主义的开端"(evangelical onset，evangelischer Ansatz)，见 Elert，《路德主义的结构》（*The Structure of Lutheranism*）。

③ 这一讨论绝不应被想成是提出如下观点：路德接近于现代历史学术理念，无论他也许给了它的最后发展什么样的动力。恰恰相反，在《启示录》、《但以理书》和《厄利亚先知书》——这些是新教徒用来预言未来的主要文本——的末日启示解释中，路德成了重要的和有影响的革新者。见 Katharine R. Firth，*The Apocalyptic Tradition in Reformation Britain* 1530－1645(《1530—1645年不列颠宗教改革中的末日启示传统》)，Oxford：Oxford University Press，1979，p. 9－23。

并吁请宽恕的基督徒。[1]《诗篇》作者由是不再作为穿越时间的先知而比喻性地言说，而确实就是在他自己的时代，以他自己的言辞，并出于他自己对上帝救赎工程的信仰和盼望而实实在在地言说。

此处的要旨是，上帝的许诺所给予的，正是该许诺向信者所保证的种种福佑。基督就是上帝的许诺，就是祂站在罪恶人性立场上的救赎行动。艾莱特（Elert）在讨论路德思想的这一方面时，用了以下的术语：

当福音，也就是关于基督的信息，屡屡被指定为一项许诺时，“奉献”（offerre）和“许诺”（promittere）就不是那种从而被增加进这一历史信息中的东西了。绝非如此！这一信息本身就是福音。历史的陈述（indicative）成了一项许诺——被宣布给我的许诺。当这许诺朝向我时，我听到“为我”（for me）之声，正是这“为我”之声，把历史的信仰（fides historica）塑成了一种“拯救的信仰”（fides salvifica）。[2]

许诺教义最具权威性的篇章（locus classicus）就是《奥格斯堡信纲辩》（*Apology to the Augsburg Confession*）第四条，它出自路德的朋友和同工梅兰希顿（Philipp Melanchthon）之手：

---

① 在布道中，加尔文（Jean Calvin）表达了一种类似的、对犹太人祖先信仰的高度评价，尽管他的独特强调是基于上帝拣选观念之上，而不是基于路德的信仰守护者这一隐喻。基于对保罗书信的理解，路德曾解释律法（Torah），这种解释是否正确近来已成为相当热门的话题。

② 强调为我所加。见 Elert, The Structure of Lutheranism（《路德主义的结构》），1：205。这一问题尤其与“灌输的恩宠”（infused grace）学说有关，这一学说涉及新教关于成义（justification）和圣化（sanctification）的教义。

全部《圣经》都应被分为如下两种主要教义：法律和许诺。在一些地方它讲述了法律。在另一些地方它讲述了基督的许诺；当圣经许诺弥塞亚将要来临并许诺罪恶的赦免，以及因他的缘故而成义并获得永生时，或者，当圣经许诺《新约》中来到世上许下罪恶的赦免、成义和永生的基督时，这就是在讲基督的许诺。[1]

霍布斯不是把“言”（Word）描写成超逾历史变化之流的永恒智慧实体，也不把“言”看成是斯多亚派所说的宇宙中的理性原则——即希腊人的逻格斯原则，[2] 霍布斯把“言”看成历史的上帝之拯救行动，[3] 因为《旧约》和《新约》的作者们都见证了

---

① 蒂曼（Ronald F. Thiemann）在他受到高度敬重的《启示与神学：作为被讲述的许诺之福音》（*Revelation and Theology*: *The Gospel as Narrated Promise*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1985, 96ff）一书中，曾引用和讨论过这段话。

② 霍布斯轻视语言反思神性真理的能力，就像他轻视理性本身反思神圣真理的能力一样，尽管事实确实如此（见上述讨论以及《附录》第56节），但这不应被看作霍布斯世俗化立场的证据。见《附录》第56节以及注疏；参见 Margreta de Grazia, The Secularization of Language in the Seventeenth Century（17世纪语言的世俗化），*Journal of the History of the Ideas* 41（1980）: 319 - 329。从《圣经》来解读自然之书（the book of nature），既与自然科学知识的要求一致，又与福音信仰的要求一致，尽管这样做确实与某种特定的神学的自然主义（theological naturalism）——新科学和新教神学都不会支持这种神学的自然主义——不能相容。也见 G. A. Padley, The Seventeenth Century: Words versus Things（17世纪：词与物），载于 *Grammatical Theory in Western Europe*, 1500 - 1700: *The Latin Tradition*（《1500 - 1700年间的西欧语法理论：拉丁传统》），Cambridge: Cambridge University Press, 1976, 页111 - 153，尤其页141以下。

③ 尽管霍布斯在宗教上的观点可能并不协调一致——借用韦伯的说法，但我仍难苟同达姆罗施（Damrosch）教授的判断，他认为，作为一个积极进取和颇具个性的人，霍布斯并不真正理解上帝，霍布斯在思想中认识到的，要么是一个豪华奢侈的外观，要么就仅只是一个吸引人的原则，比如说一个不动的推动者，法布罗（Cornelio Fabro）与达姆罗施教授持同样看法，见 Leopold Damrosch, Jr., Hobbes as Reformation Theologian: Implications of the Free - will Controversy（作为宗教改革神学家的霍布斯：自由意志论争的义涵），*Journal of the History of the Ideas* 40（1979）: 339 - 353，以及 Cornelio Fabro, *God in Exile*: *A Study of the Internal Dynamic of Modern Atheism*, *from*

（接下页）

这一历史的上帝之拯救行动。就是通过这些看法和描述，霍布斯阐述了与梅兰希顿相同的观点：

A. 关于言（word，verbum），教父们如何理解？

B. 上帝的亲生之子，或自太初也即从无始之始便生于上帝的祂（Him）。

A. 但在这段话中，言（word）是否是指某种特定的话（some specific word）呢？也就是说，是否是指上帝所发出的声音呢？

B. 断然不是！教父们在若干地方都否定过这一说法。

A. 那么教父们相信的是什么呢？他们难道是相信，言是一种专用的言（a private word），就像上帝为创立世界和救赎人类而发的永恒命令吗？

B. 我不晓得他们怎么认识此事。但我不大相信教父们会那样想，免得他们太过接近斯多亚派的学说，斯多亚主义者的hermarmene一词在希腊人中，以及factum一词在拉丁人中，和永恒的命令是一个意思。

A. 那么，就像我说的，在教父们这一方面来说，对言的理解是什么？

B. 我不知道。我只是知道，在神圣的语言（sacred language）中，言常被理解为被命令或被许诺的那一事物。因为在《旧约》中，我们常常把"上帝所许的已完成"(what God promised was

---

Its Roots in the Cartesian "Cogito" to the Present Day(《流亡中的上帝：现代无神论的内在动力研究，自其在笛卡尔"我思"中的根源开始到当前》)，Arthur Gibson 编译，(Westminster，MD：Newman Press，1968)。就像之前的中世纪唯名论者那样，霍布斯在上帝被规定的权力（ordained power，potentia ordinata）和祂的绝对权力（absolute power，potentia absoluta）之间做出区分，正是为了证实上帝作为创世者的绝对统治，并证明上帝在为人类选择救赎之路后的深恩厚典和忠诚无欺。见《利维坦》，页473，以及《附录》第61节以下、第183节以及注疏。

done）这一说法，说成是“上帝所说的言已完成”(the word of God which He spoke was done)。除对自己外，我不习惯于向任何人阐释《圣经》。然而，如若这样来理解圣约翰的福音中的这段话，那我宁可不再进一步探求言成肉身（Incarnation）的奥秘。因为，恰就是上帝所命要来世上救赎我们的事物和上帝所许的天国事物的话，那么它就不只是言，而是一个实在的事物和与基督同在的人了。但是，“祂如何受造成人”(how “He was made man”)，就不是我所追探的问题了。祂受造成为我的救主，这对我而言已经足够。还要怎样呢？如果我相信，祂从无中创造了大地以及万有，并用大地的尘土造了人，我难道不也应当相信，祂能够秉有人性——除了我不知道是怎样秉有的吗？[①]

似乎非常值得注意，那位最平民化和最异端的哲学家霍布斯，为什么要对如此高深的和显然要负责任的神学问题表达观点。然而，随着人们认为是霍布斯带来的政治思想和自然学问思想（natural - scientific thought）的进步，也可以在某种程度上承认他在探讨圣经记载时尤其是在探讨圣经记载与他对古典思想和经验的研究之关系中，所展示出来的理解的独创性和整体合理性。

而且，伴随着怯懦于自我坦白——这种东西塑成了我们对霍布斯这个人的部分形象，我们也应当留意霍布斯性格中的坚毅，他在维护自己的观点时坚定不移，而正是从这种坚定不移中，霍布斯表现了他性格中的这种坚毅。为了坚决维护自己的观点，霍布斯倾注了极大的理智和情感力量，而且，霍布斯一向坚持了这种理智和情感力量的投入，直至自己面临伤害甚至有时遭遇危险也在所不惜。

因为自始至终，霍布斯都一直努力想要描述宗教生活和政治

① 《附录》，第19－26节；参见第202－203节。

生活的关系，以便确认一个神圣庄严、不可侵犯的内心领域，在这一领域中，个人的信仰和判断能够引导他自己采纳一种方式和某些条件，通过这种方式和这些条件，他就可能去接近和探讨神圣者。

这就是霍布斯所主张和维护的不可缩减的自由，因此，说这位马尔美斯堡（Malmesbury）的哲学家并非内在自由和微妙良心的坚定卫护者，也不为过。我们也不应畏缩不前，不承认霍布斯的理论构筑是从新教的宗教改革发源，流经霍布斯自己并最终注入英美政治思想和法律思想之流中的一条重要支流。

确实也值得我们注意的还有，霍布斯处理了已引起现代神学家注意的主题和事物，这些主题和事物在启蒙神学的理想环境中被掩藏起来了，因为启蒙神学反对具有意志和绝对权力的上帝。用历史的方法研究《圣经》，强调在基督内成义，努力恢复早期教会的宣告，同时力促除去神学的神话色彩，并把神学从古代思想的魔咒中解放出来，都可以在这一思想脉络中谈论。

我希望，本文以及随便的翻译和注疏，有助于进一步理解阴云笼罩的霍布斯，希望这种理解比已有的任何一种理解，都更加复杂丰富、更加敏锐深邃。

《利维坦》附录

霍布斯

［英译者按］莱利（Pat Lally）和 *Interpretation* 学刊匿名审稿人为改进译文质量提出了有益建议，笔者谨致谢忱。我的工作得到了威斯康星大学人文研究所的支持，他们的资助大大提高了这一工作的进度。我从特利考德（Francois Tricaud）教授的工作，特别是从他的教父文献知识那里获益匪浅。霍布斯的文本既没有划分章节，也未标明主题，我已在译文中加上了这些内容并用括号做了标注。原文也没有分段；为俾清晰明白，我把对话者的话分成了更容易理解的单位。在霍布斯的观点与拉丁语言的特点有直接关系之处，我保留了拉丁词，并以黑体书写，以俾明了。霍布斯所用的希腊文，已用黑斜体改写和标出；他用的连字、词中省略和词末元音省略，我也详细写明了。霍布斯在文中所用的斜体字前后并不一致，使用的希腊文和罗马字母也同样并不统一。这样一来，希腊词 ***hypostasis*** 就时而以希腊文时而以罗马字拼写，时而用斜体时而用正体。有时，斜体仅用于强调。当我认为有用时，我就保留了斜体的强调用法，并试图把斜体字的使用通篇规范化。在霍布斯用罗马字母拼写希腊词汇处，我就不再使用斜体。大写字母的使用也不一致，又一次，大写经常用来表示强调；在这些地方，我就遵从现代习惯。对于所引《圣经》段落，霍布斯常常不是完整引用，他期望读者会把这些段落看成是熟悉的可靠文本；我补上了并不完整的引用。在引用英文本《利维

坦》时，我用的是麦克弗森（C. B. Macpherson）编辑的1968年企鹅版；在其他方面我用的是摩尔华兹（Molesworth）的霍布斯英文和拉丁文著作集这一版本。参照1668年版本的复印本，我审校了摩尔华兹的《附录》版本；不同之处甚为显著。霍布斯对一些问题的讨论有些杂乱；主题犹豫难定，进展趑趄而后又重新更张，常常不能清楚看出前后文的接续关系。我用前后参照之法，将断片缀连成了一体。

[中译编者按] 英译者注原文为脚注，为阅读方便，按中文古典文本的格式，移至正文之后，用小5号字排印。

第一章　论《尼西亚信经》

[1] A. 我想让你给我解释一下《尼西亚信经》。我提出如此请求，并非是想凭一己之智去领悟和把握信经所述之事，而是想知道，这些信仰的言辞，是如何与《圣经》一以共贯，丝毫无爽的。

—— 霍布斯用了拉丁词 symbolum（在希腊文中是 ***symbolon***）来表达英文词 creed [信经]。这个词源于西方，最早用于教会信条的宣告，自首次使用以来，这个词历经了数次有趣的揣摩判读，关于该词的历史，凯利（J. N. D. Kelly）在《早期基督教信经》（*Early Christian Creeds*, 3d ed. London: Longmans, 1972, pp. 52 - 61.）一书中做了讨论。凯利推断，在受洗时，人们要朗诵信仰诗文，而信经（symbolum）就源于给所用的诗文所命之名称。这一结论实际上突出了信仰表白的团体背景。霍布斯试图把信仰表白的奉行之特征，主要描述成个人选择之事，而凯利的这一结论对霍布斯的企图提出了某种疑问。

这一段表达了两个断言，其蕴义随整篇《附录》而不断进展。这两个断言就是：(1)，《圣经》是教义的来源和标准，以及（2），宗教信条并不对人的理解开放；尽管人的推理有缺陷，但人关于信条的推理却可以被分辨和纠正，或被放弃。

[作为信仰表白的《尼西亚信经》，第 1 - 6 节]

让我们从下面的言辞开始吧，“我信独一的上帝，全能的父，化成天地，及一切有形无形之物”。

首先，***Credo in***…… 或者希腊文中所说的 ***pisteuo eis***（我信…… [I believe in……]），这一表达是什么意思？因为，除在希腊作家这样使用时曾碰到这种文法结构外，我再也想不起其他地

方还有这种结构。我在其他地方读到的是这样的：***credo alicui*** 和 ***pisteuo tini***（我信某人［I believe someone］），以及 ***credo ita esse*** 和 ***pisteuo houtos einai***（我信是这样［I believe it to be so］［中译按］由于英译者使用黑体或黑斜体有特殊意义，因此在译成中文时，凡这些地方，我都保留或注明原样，以便读者理解）。

——霍布斯的意思是，使用这些带有支配宾格的介词的动词，而非使用带有与格的动词这一常用结构，这种用法相当少见，并应认为，这是表示一种不同于相信态度或信仰态度之通常表达的意义。介词带有强烈的空间意义，霍布斯认为，此处的介词暗示了尼西亚教父们的想望——基督教信仰的核心信条应有定而不可疑的系统表达，而他们就要阐明自己认为应该容许的、必要的和一致同意的系统表达。这一解释并未反映当前的观点；见第2节第二段注疏1。霍布斯的讨论一贯地表明了他对信经得以产生的历史条件的意识，并始终强调了信经的政治紧急状态和政治背景，特别是强调了作为教会领袖和帝国和平守卫者的君士坦丁的作用。对于这一点，霍布斯阐述的核心，是去关注区分希腊哲学和基督教信仰；见，例如，第14-16、24、46、56、77-81、88-89节，以及第120-121节。参见《利维坦》，页132以下。

［2］B. 就那些对信经条文表达同意者而言，此种说法是正确的。由于介词 ***eis***（to）尤其是指“到（这一点）”（to［this point］）。这样，当一个人诵读 ***pisteuo eis theon patera***（我信上帝父［I believe in God the Father］）以及后面的话时——倘若不是 ***theon***……（上帝……），我们把 ***theon*** 换成 ***tauto***（同一事物）——那就等于他是说，“我信那同一点”（I believe to that same point），或者，“我信同于你所信的”（I believe as much as you do）。这样一来，介词 ***eis*** 就意味着确定一个人必须相信的信条之边界；显然，这种边界确定表明了在何种程度上与大公会议——由那些赞同信经者所共达的大公会议——保持一致。

——在此处以及之后，霍布斯强调了在历次大公会议的商议中多数规

则的通用之民主因素，并强调大公会议缺乏强制性权力，这一缺陷，只有享有高于大公会议权威的主权者的命令才能弥补。如在他的国家学说中一样，在教会学说中，霍布斯求助于原始民主，这样就避免了把可称之为原始的普遍参与作为思想和行动之协力合作的基础。

倘若你除了在信仰表白以外，尚不曾诵读过这一习语，那么你不应该讶异。因为，当你说自己相信（believe that）上帝存在，相信祂（He，[中译按] 按汉语习惯，凡英语中用来称上帝、基督或圣灵的大写的 He，一律译为祂）就是祂（He is one and the same），相信祂是父、全能者以及等等的时候，那是同一件事情。你亦可诵读 **Credo in evangelio**（我信福音［I believe in the Gospel］）；这意思是，我信任（believe）福音，即是，我信任福音的传授者；在这样的情况下，希腊文有 ***en***（in），而没有 ***eis***（to）。

——"那么你不应该讶异"：实际上，正如霍布斯所言，尽管这种句法结构并不存在于古希腊语或七十子希腊文本《旧约》中，用 ***pisteuo*** 加上 ***eis***，再跟一个宾格，这种句法结构在《新约》的一些写作中也极少见到，然而，这种用法却是《约翰福音》的典型特征。在《约翰福音》中，这种用法可能是模仿相关的希伯莱文动词，来表示一种站在福音书作者立场上的意图——把早期为犹太教和基督教共有的信仰理解输入到希腊语中。铎德（C. H. Dodd）说，"似乎带有与格的 ***pisteuein***，从理智判断的意义上来说，是如此不可避免地带有单纯的信任的含义，以致希伯莱语和阿拉美语的惯用语中固有的人格信靠或人格依赖的道德要素——这是信仰基督的原始基督教信仰观念的不可或缺的构成要素——必须要用别的方法来表达"。见 *The Interpretation of the Fourth Gospel*（《对第四部福音的解释》），Cambridge：Cambridge University Press，1968，pp. 183 - 186。

通过强调 martyr（殉道者）一词，或希腊文中的 ***martus*** 一词——这词的意思可能是见证者（witness），就是将其所看到的事情讲述出来的人——霍布斯确立了一个相关论点。按照霍布斯的看法，在基督徒中，信仰就是相信——或更进一步说就是，有充分理由地信任——见证者所讲述的耶稣复活的故事；见《利维坦》，页 529 - 530，以及莱特《霍布斯的 1668 年利维

坦附录》和关于这一点的注释。参见《利维坦》，页366，555。

[3] A.“上帝是父”、“上帝是全能者”等等这些说法，就像逻辑学家（logicians）所言，是命题。这些命题有其主词和谓词，并且，某种特定名称显然就被认为是上帝的一种属性。然则，我不理解，在“上帝是”（God is）这一断言中，是什么名称被归给了上帝。因为我不认为一个人能够说，上帝是在（God is is），并且，说上帝是上帝（God is God），是不能够有所指的。

——霍布斯的意思是，把存在的属性归于一个实体，不是一个合宜的谓词。在此处以及其他地方，他主张语言不需用动词来表达断言，因为断言的功能仅仅是表示语词的联结或联系，也就是名称的联结或联系。我们可借助特利考德教授的说法来阐明霍布斯的意思，特利考德的一贯做法是，用一个等号来表示动词的联结功能，比如说，苏格拉底＝终有一死者。把这一做法用于文中霍布斯的例子，则这些命题可以被变成：没有意义的“上帝＝＝，”以及同语反复的“上帝＝上帝。”关于动词to be的表示存在的功能和连结的功能，参见吉尔松（Etienne Gilson），“知识与存在”（Knowledge and Existence），载于《存在与某些哲学家》（*Being and Some Philosophers*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1949, pp. 190－215）。

[4] B. 当一个人说“上帝是”（God is）的时候，“是”（is）一词就是一个包含了系词和谓词的是动词（**verbum substantiale**）；这在希腊系语言和拉丁系语言中也是一样。这样一来，“上帝是”这一说法就与说上帝存在（God exists）是同一个意思，或者，如果我们把是动词分解为它的各个部分，那么“上帝是”这一说法就与说祂是存在（being, ***ens***），***ho on***（原文如此）是同一个意思；也就是说，祂是某种实在的东西（something real），而不只是一个幻象（appearance, ***phantasma***），——就像那被称为幽灵（a spector）的，或像异教徒所崇拜的精灵鬼怪（spirits, ***daemones***）那样，使徒保罗也称之为虚无（nothing）。

——［一个包含了系词和谓词的是动词（**verbum substantiale**）］：至少从普利西安（Priscian）的《语法基础》（*Institutiones Grammaticae*）开始，人们就模仿一个由中世纪的和人文主义的语法学家们所赋予了新含义的希腊概念，而使用"连系动词"（*verbum substantivum*）这一术语，霍布斯在使用连系动词时，采用了这一在当时常用的拉丁术语。文中对是动词（*verbum substantiale*）的解读很少见，或在此处还可能是错误解读。作为一个已经使用了数个世纪的术语，拉丁术语 *copula* 意为"连接"（link），它在此处是表示，在被表达为一个命题的句子中，一个主词和一个谓词的结合，在他处，霍布斯把这一结合定义为"由被联系起来的两个名称所构成的一种言语（a speech），言说者用这一言语，来表达他所想的这样一件事情：即后一个名称就是前一个名称所说事物的同一个事物的名称"；摩尔华兹版本，1：30。此处的关键是，霍布斯把语法要素从现实的象征转变为仅仅是名称——也就是全部语汇条目——的热忱。传统观点认为，语词反映了人们对正在考虑中的实体的本质之理解，与此相反，霍布斯把语词和名称说成仅仅是记忆和交流的便利方法，"名称就是人们随意用来作为记号的语词，而这一记号可以唤起我们脑海中的一种与以前曾有的某种想法相类似的想法"；15。被连起来的话语（discourse）中的语词，就是言语（speech），"而言语（speech）的每一个部分都是一个*名称*（*name*）"；16。然而，霍布斯主张，名称和事物之间没有表达和被表达的真实关系；关于这一点，见第 56 节倒数第二个注疏。这样，命题之可能的真实性（truth），就仅存在于命题所包含的名称之正确排序中了。这一定义可能与传统的由亚里士多德所发起的真实性观念相抵牾，亚里士多德说，灵魂的经验，它的意指对象（***noemata***），就是事物的相似之物（likenings of things）；而因此阿奎那才说，真实性就是"思维与事物的符合，"也就是说，知识与其对象的一致（*adaequatio intellectus et rei*）。见 Martin Heidegger, *Being and Time*（《存在与时间》），John Macquarrie 和 Edward Robinson 译，（New York：Harper and Row，1962），H214 以下。帕利（Padley）指出，不把名称和事物联系起来，是霍布斯传给现代的唯名论的一个特征。见 G. A. Padley, *Grammatical Theory in Western Europe*, 1500－1700：*The Latin Tradition*（《1500－1700 年间的西欧语法理论：拉丁传统》），Cambridge：Cambridge University Press，1976，页 141 以下。

存在（being，***ens***）：［中译按］由于英译者常会用不同的英文词来译同

一个希腊词，而用汉语来译英文也存在同样问题，因此，经过再次转译的一些关键词语，要完全与霍布斯的希腊词对应，殊为不易，尽管本人略通希腊文。职是之故，在这些地方，本人除了按英文译者的理解译成汉语外，通常还会注明英译者所用的英文以及英译者用拉丁字母拼写的霍布斯的希腊原文，下同。

“***ho on***（原文如此）是同一个意思”：霍布斯所指的一定是 ***to on***，也就是，某所是之物，即他在第 64 节中所使用的表达；阳性冠词在此毫无意义。请注意，当霍布斯在《附录》中追求避免把希腊思想作为基督教神学里的一种解释性的帮助或力量时，尽管不得不使用希腊词汇，但他却是按照自己的意图在使用这些词汇。在此，他把关于上帝存在（the existence of God）的一个存在性命题，重新解释成了关于上帝适合于其中的那一组存在者（the set of beings in which God fits）的一个命题；见第 179 节末尾注疏。

“而不只是一个幻象（appearance，***phantasma***）”：霍布斯把希腊词 phantasma 用作一个拉丁词，来指示名称，指示实际的和幻想的意象（appearance），指示思想中的理念或形象（images）。霍布斯否定了所有这些东西的实在性（reality），因为它们的存在要依赖某种其他实体（entity）。在译文中我保留了这个词，以表明他在使用这词时的多种不同意思。

“使徒保罗也称之为虚无（nothing）”：此处参考的是保罗致哥林多教会书中的一段（《哥林多人前书》8：4），在这一段中，保罗讨论了吃祭给邪神的肉：“我们知道，世上并没有什么邪神（idols），也知道，除了一个上帝外，没有什么神（god）。因为虽然有称为神的（gods），或在天上，或在地下，就如那许多‘神’（gods）和许多‘主’（lords），可是为我们只有一个上帝，就是父，万物都出于祂，而我们也归于祂……”在主张邪神（idols）和感知的幻影（apparitions of sense）都同样是假的并都同样受解释的支配时，霍布斯与流行的希腊信仰和希腊宗教的万物有灵论发生了冲突，他认为希腊哲学家和中世纪神学家在某种程度上采纳了这一学说；并且他增强了对《旧约》和《新约》作者的信任：这样的东西并不存在，或者，如若存在，则它们是受了解并保护属于祂自己的事物（His own）的以色列人的上帝统治的。让人惊奇的是，霍布斯始终把幻影和精灵鬼怪与“独立实体学说”（doctrine of essences）联系在一起，他把这一学说归因于亚里士多德，尽管归因于柏拉图更合适。而且，他在这一学说中看到了世俗冲突不和

的一个重要原因；见莱特《霍布斯的 1668 年利维坦附录》。关于亚里士多德的实体分离（separation of substance），参见 Donald Morrison，“*CHORISTOS in Aristotle*”（亚里士多德的 CHORISTOS），载于《哈佛古典文献学研究》（*Harvard Studies in Classical Philology*，89，1985，pp. 89 – 105）。精灵鬼怪（spirit）这一主题反复出现于《附录》通篇之中；例如，在 121 节以下，霍布斯思考了一种空虚无聊的哲学之影响，这种哲学在尼西亚大公会议中曾经商讨审议，而在第 176 节，他攻击了令人讨厌的教士们，因为他们的教导出现于英国内战中，在霍布斯对教士们的挖苦反击中，他也思考了这种空虚无聊的哲学之影响。这一问题引起了霍布斯的一些同时代人的兴趣。例如，剑桥柏拉图主义者在巨大的存在序列中（the great ladder of existence）为精灵鬼怪（demons）找到了一个位置。如霍布斯那样，弥尔顿（Milton）也追求用忠于信仰生活观念来对抗对超自然力量的恐惧。马威尔（Andrew Marvell）于 1650 年作了一首诗：《克伦威尔自爱尔兰返归的贺拉斯风格颂诗》（*An Horatian Ode upon Cromwell's Return from Ireland*），在该诗第 40 – 41 行，他把一种古老的思想和一种新思想结合到了一起，该诗颂道：“那憎恶空虚的自然，不甚容易看透”，也见第 178 节以下，以及注疏。

[5] A. 确实如此，我想起来了，使徒保罗称那些偶像（**idola**）为虚无，但是他对异教徒的精灵鬼怪（**daemones**）却不说同样的话。

——对话者 A 未能把雕刻的肖像本身和被认为附于雕像的诸神圣存在（divine beings）区分开来。蒂利希（Paul Tillich）指出，基督教对奇奇怪怪的各种神灵（gods）的态度形成于《旧约》的思想世界中。他说，在早期犹太先知那里，异教的各种神灵被看成是存在于人们中间，但却比耶和华低级的神（powers），特别是在预言和决定未来，聆听祷告，以及施行正义中，它们被看成是互相竞争的神。当犹太宗教的思想和经验发展以后，这些神灵就失去了法力，这就导致它们失去了存在（a loss of being），因为一个没有最高法力的神就是“虚无”（nothing），保罗后来就这样称呼它们。蒂利希说，耶和华逐渐被看成不再只是部族的神（a tribal god），而更是正义的上帝（the God of justice），凭借后一种身份，祂掌管世界。这样一来，阿摩司

（Amos）就能够以耶和华之名，来警戒耶和华的选民以色列人的不义之行了。耶和华与祂的选民之间的约定，并未给予选民独占耶和华权威的权利，而若以色列人行了不义，耶和华也会背弃他们。预言性宗教的排他的唯一神论，因而就不是因为一个对抗其他神的特殊的神之绝对性；是正义的普遍有效性造就了排他的正义之上帝的唯一神论。这样一来，正义就被当成了凌驾于每一个别宗教之上的原则，使得任一个别宗教之排他性成了有条件的而非绝对的。耶稣（《马太福音》25：31 以下）和保罗（《罗马人书》）都曾强调基督事件的普遍性，通过这样做，就把这一事件的意义解释从特殊恩宠论（Particularism）——特殊恩宠论本会使基督事件反而成了个别宗教团体的所有物——中解放了出来。在早期基督教中，对其他宗教的判断是由逻各斯（Logos）理念来决定的。教父们强调逻各斯（Logos）——也就是言（Word），也就是神的自我发显证明原则——在所有宗教和文化中的普遍临在。他们把种籽性的言（spermatic words，logoi spermatikoi）之临在，也就是说，在异教文化中发现的神圣真理之迹，看作是为逻各斯在一个历史中的人——基督——身上的划时代的、中心性的显现做准备。确实，教父们把希腊思想中的一些最高的概念化的东西引入了基督教，他们慨然采纳了本性（physis）、实体（hypostasis）、本质（ousia）、型相（prosopon）以及首先是逻各斯（Logos）这样的词语，并积极对它们进行了创造性的转化。但是，当他们详述一种大全式宗教中所体现的普遍主义时，他们却总是运用《新约》中所记载的，且在《旧约》中已经预备的，作为救主的耶稣的形象这一毫无疑问的标准。这样，基督徒的普遍主义就不再是不同派别或学说的融合了。见 Paul Tillich，*Christianity and the Encounter of the World Religions*（《基督教及诸世界宗教的相遇》），New York：Columbia University Press，1963。在《附录》各章中，霍布斯着手处理的首先就是教父们的工作，他主要是要扫清和批评在基督教神学中发现的希腊哲学思想和经验的残余，尤其是逻各斯概念，以及他认为必然会随之产生的理念实体论（the theory of ideal essences）。

［6］B. 难道你认为，保罗称为虚无的，是那些用黄金、象牙和木头所雕的肖像吗？虚无更是指那些在雕像之下被崇拜的精

灵鬼怪（**daemones**）。此外，一个宜被称作偶像（idol）的，并非实物本身，而是幻象（**phantasma**），也就是说，是事物的理念或者观念。为了表达他们的种种神灵所象的各种理念，希腊人才制作了那些雕像；他们极少从那些雕像本身来导出他们的神灵之理念或观念（the ideas or conceptions of their gods）。通过存在（being，***ens***）一词，上帝也被与种种名称区分开来。因为，作为造物的人（the thing man）是一回事；而作为称名的人（the name man），则是另一回事。

——“神灵之理念或观念”（the ideas or conceptions of their gods）：此处这一断言是指，希腊人关于神灵的理念，普遍地把他们引导到制作神灵的雕像当中去了。这样，希腊人的雕像，就是试图要给他们对所崇拜的神灵所具有的观念的特征以有形的形式，比如说，通过给赫耳墨斯雕像以翼足，希腊人追求一种方式，以表明他们对诸神的信使之速度上的观念。

此外，你还应当知道，希腊人和拉丁人通常在陈述中用作连系词（a copula）的“是”（is）一词，古希伯莱人完全不晓得，相应地，古希伯莱人习惯于使用一个存在动词（a substantive verb）。而且，在每一个断言（affirmation）中，为了指示语法学家称作断言（predication）的东西，古希伯莱人不用连系词，而只是为另一个事物增加一个名称。但是，对于希腊人和拉丁人而言，“是”（is）不是一个动词，而是一个连系词。因为，就像 & [表示 and 的符号] 是表示它所处于其间的两个名称是不同事物的名称一样，连系词“是”是表示，它所处于其间的两个名称是同一个事物的名称。这样一来，希伯莱人就既不可能有源于连系词“是”的那些名称，像本质（essence）、实体（entity）、存在（being）等等，也不可能有与那些名称相对应的词。拉丁文所说“这地是空的”（The land was empty）；希伯莱文就要说成“这空地”（this empty land）。说拉丁文者听不到希伯莱话中的“是”

（was），而只能听到“某事物存在”（something existing）。

——“古希伯莱人习惯于使用一个存在动词（a substantive verb）”：在英文本《利维坦》出版之后和《论物体》（*De Corpore*）出版之前，霍布斯一定学了一些希伯莱文，因为在英文本《利维坦》中作为逻辑可能所讨论的问题，也就是，一种没有连系词（copula）的语言之存在的问题，到了《论物体》中就认为属于希伯莱文了。在《答布拉姆哈尔主教》（Response to Bishop Bramhall）一文中，霍布斯提到了这一发现。见 English Works(《英文著作集》)，卷四，页 304。

“‘是’（is）不是一个动词，而是一个连系词”：皇港（Port Royale）的语法学家们([译注] 与 Pascal 有交往的那些学者的语法著作，后《马氏文通》亦有取法。）对动词 to be 的功能持同样看法。关于这一点以及语言问题的其他通信，见 G. A. Padley, *Grammatical Theory in Western Europe*, 1500 - 1700: *The Latin Tradition*(《1500 - 1700 年间的西欧语法理论：拉丁传统》)，Cambridge: Cambridge University Press，1976，页 141 以下，页 151、186 - 187，以及页 228。

“就像 & [表示 and 的符号]”：摩尔华兹版本把 *et* 拼写成“and”。

“而只能听到‘某事物存在’（something existing)”：拉丁文是这样写的：Latine dicitur “Terra erat vacua”; Hebraice “terra existens vacua, ubi ab homine Latino non audiebatur” erat, “sed ” [erat] aliquid existens. ”意思是，讲拉丁文者承认，使用一个词语——即使用一个连系词（copula）——的习惯是表示断言；讲希伯莱文者是以不同方式来表达自己的意图的，他未能认识到在讲希伯莱文者所用的惯用说法中的断言。霍布斯把我们的注意力引向这一语言学事实，是为了支持他到那时为止一直推进了如此之远的关于断言的观点。然而，此处预备的解释上的更大进展，是要对使用希腊哲学的种种知识提出怀疑，这些知识反映在希腊语言和拉丁语言的使用中，比如说不恰当的或至少是可疑的解释词语——描述讲希伯莱语者或讲其他语言者的经验和期望的词语——的方法。霍布斯的观点，包含了对如在《圣经》解释中使用的历史语言学的一种相当高深的理解。事实上，以下说法似乎让人怀疑：一种语言的无双的表达能力，使得包含在其中的真理不能适用于其他语系中的诸种语言，但此处有趣的是霍布斯对历史的理解的尝试（attempt at

historical understanding)。

[上帝父，第7-8节]

[7] A. 就“创造者”(creator) 这词而言，一个人必须相信什么? 是要相信，这世界完全是从虚无中所造 (was made from nothing) 吗?

[8] B. 显然就是如此，从虚无中所造；而非如在亚里士多德那里一样，是从预先存在的物质中造出来。因为《圣经》明确告诉我们，万物都从无中受造。甚至亚里士多德，那位说世界是永恒的之人，也自相矛盾，因为，只有作为某受造物所自出的东西，人们才会说到物质 (material)。职是之故，信经中才说，上帝是从无中创造万物者，并因此而接着说，祂凭自力而存在，不藉他者 (any other entity) 而生存；因而祂自太初便已存在，且鉴于无有将祂的存在赋予上帝者，故亦无有可致祂不存在者。上帝由是而亘古长存。

——“是从预先存在的物质中造出来”：霍布斯在此使用的词语是 **materia**，也就是，某受造物所自出者。

“那位说世界是永恒的之人”：亚里士多德反对世界的创造 (the creation of the world)，如在《论天》(*De Caelo* 279b 12ff., 301b) 中；在亚里士多德看来，质料 (matter) 是非受造的 (ungenerated)，是永恒的。

“人们才会说到物质 (material)”：霍布斯可能指的是亚里士多德对元质 (prima materia) 的讨论，即《形而上学》中所讨论的完全无形式的物质。在《论物体》(*De Corpore*) 中，霍布斯解释说，尽管作为除去偶然性的，作为物质之普遍指称的这样一种概念是可能的，但这类物质绝不存在，或具有哪怕一点点实在性。

“上帝由是而亘古长存”：注意，霍布斯对信经所赞颂的上帝

之属性的解释，参考了《圣经》。施特劳斯（Leo Strauss）教授已断言，当霍布斯放弃更早的对自然神学观点的依赖时，他的“《圣经》至上主义”(biblicism）就变得更加明确了；见 Leo Strauss, *Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Genesis*(《霍布斯的政治哲学：基础和起源》), Chicago: University of Chicago Press, 1963, pp. 76 - 78。然而，即便这种《圣经》至上主义是一种掩饰，霍布斯对文本的解释也甚有道理并极富洞见，以至他提出了宗教与政治关系的《圣经》式理解，这种理解即便是杜撰的，也颇值得研究。见莱特《霍布斯的1668年利维坦附录》以及第183节和注疏中的讨论。

但是，一切受造之物，正因它们是被创造，故而才并非出于永恒（not *from* everlasting)。然则，它们以上帝所愿之形式和种类，必将达致不朽（shall be *to* everlasting)。因为天地将被重造，而尽管这世界将毁于大火，但它终不至于是一场空：那些实在之物（things that are real）必将持久。因为，那既非任何他者所造亦非祂自己所造的上帝，既不能被改变，也不可遭受更变，不管这改变源于祂自己，还是来自他者。确确实实，祂是不变者，是不可分者，而全无亚里士多德式的混杂不纯。所有这些属性，纯粹、不变、永恒，由于是从信经的语言中推论出来，故也必是《圣经》用这些语词对上帝做了判断。

——“而全无亚里士多德式的混杂不纯”：这一定是误解或故意歪曲，在这误解或歪曲中，霍布斯似乎有意把亚里士多德的实体观念（notion of substance）当作了形式和质料的“混合”。霍布斯的拉丁文自传提示说，这是他在牛津时从物理学教授那里得来的教导。

[上帝子，第9-35节]

[9] A.“我信上帝的独生子（only-begotten Son)，唯一的主

耶稣基督。”

为什么必须说“独生”呢？

［10］B. 因为在那个时代，有异端教导说，基督不是上帝所生之子，而是上帝的养子。而另有人说，在《圣经》中基督被称为上帝之子，是在一种不同于用在虔诚信徒的意义的意义上而言的，尽管通贯《圣经》，经常明确说祂是受生，并且上帝——祂的父——从太古以前便生了祂。职是之故，人必须相信，基督是出自上帝的上帝，出自光明的光明，出自真上帝的真上帝，祂受生，而非受造。

——“是在一种不同于用在虔诚信徒的意义的意义上而言的”：霍布斯在此首先是指那些嗣子论者（adoptionists），他们否认基督是自太初直至永远的上帝，而更相信，由于基督度一种堪为典范的生活，故被上帝收为养子。霍布斯提出了正统观点，即，在世上临在以前，基督作为上帝已先于时间而存在，并在诞生之前，已是上帝之子了。在《关于异端的历史描述》（*Historical Narration Concerning Heresy*）中，霍布斯谈到了那些教导说基督只是幻象（phantasm）的人；那或许是他在这第二篇文献中的要旨。

［11］A.“受生”（begotten，**genitus**）和“受造”（made，**factus**）区别何在？

［12］B. 说“受造”（**factus**），我们理解的是上帝自虚无中造成的某物，即受造物。因为，尽管活物（living creatures）可被说成既是被创造（**creata**）又是受生（**genita**），当我们说它们被创造（**creata**）时，这是在它们与创造者上帝的关系中来理解的，那位创造者，自祂所造的泥土中，又造了一切物种中的雄性和雌性。但是，当我们说一个活物是以自然方式受生（**genitus**）时，这就应在它与被创造的第一批事物的关系中，把它理解为物质（matter）。然而，当说基督受生时，意思是说，基督生于（**genitus**）上帝父自己，生于童贞女之质料（begotten of the matter of

the Virgin)。

——这一讨论预示了霍布斯后来对 ***hypostasis*** 的分析，第64节以下，因为，子对于父的身位是阿里乌（Arian）异端的一个核心问题。

[13] A. 何谓“出自光明的光明”？因为在我看来，光是一种表象（apparition，**phantasma**），而非存在之物。比如说，在你的眼睛和一支蜡烛之间放置一面透镜。倘若透镜的表面是由许多以一定方式安排好的面所构成，那么你就会看到许多蜡烛。我们还知道，只有一支真的蜡烛，因此所有其他的蜡烛都是空虚的幻影（empty apparition，**phantasma**），偶像（**idola**），也就是圣保罗所说的——虚无。而且，并非那些蜡烛中的任何一支比剩下的其他蜡烛就其外表（appearance）而言更为真实；在一开始放在那里的那支真正的蜡烛，完全不是透镜中呈现的任何一支蜡烛。它仍是它自身，是所有其他那些影像（**imagines**）的原因。职是之故，亚里士多德通过使用本质（**hypostasis**）一词，把它和表象（apparition，**phantasma**）区分开了，就像是事物本身潜藏“在里面撑着”影像（image）。拉丁人把这个希腊词变成了实体（substance）一词。由是，希腊人和拉丁人都把真实事物和幻象（appearance，**phantasma**）区分开了，真实事物是自立的，而幻象似乎是自立的，但实则不然，它不是本体（an entity）。这难道不是事物本身与其幻象（appearance，**apparentia**）之间的真正区别吗？

——“那么你就会看到许多蜡烛”：霍布斯在这里所设想的透镜是某种像光学镜或万花筒那样的东西。

“拉丁人把这个希腊词变成了实体（substance）一词”：希腊词和拉丁词都是复合词，意思是“在下面撑起、撑着”。

这一讨论可能参考了亚里士多德在《宇宙论》（*De Mundo*, 395）中提出的论点，我们对这一论点的理解是，就目的而言，在被提出来的某些悬而未决的现象中，一些是根据表象而存在，而另一些则是以实体存在的。在霍

布斯的拉丁文自传中对这一点有回应。见下文第 28 节。

[14] B. 确实如此。但是，无论在尼西亚大公会议之前，还是其后的那些时代的教父们，他们在自己的著作中似乎是以另一种方式来解释实体（**hypostasis**）一词的，这方式就是，想要使三位一体的奥秘为所有基督徒来说都是可以理解的。而他们觉得，借助于火、光和热这样一个比喻（a metaphor，**similitudo**），能够最好地达到这一目的。由于把这三种事物视为完全相同的事物，他们于是就用火来比喻父，用光来比喻子，并用热来比喻圣灵。

——见，例如，《论辩以及其他》（*Quaestiones aliae*），载米涅（Migne）编《希腊教父全集》（*Graeca Patrologia*），第 28 卷，问题 IV，col. 780，现在疑是亚大纳西的著作。

这一比喻或许可以贴切地照应现实，若不是有以下事实的话：那就是，无论火，抑或光的亮，还是热，都不是实体（substances）；而教父们本身，特别是教父们中的亚里士多德信徒，似乎也不把它们当成实体，除非火也许可被看作是正在燃烧的实体。人只要愿意，就可以熄灭火、光和热。然而，由于作为行动者，人非常软弱愚笨，因此我们并非能够随心所欲，而且也难以相信人能够消灭一个由全能上帝所造的真正的、实在的受造物，或将之化归于虚无。这样一来，尽管教父们自己在其著作中常常使用这一比喻，但一旦使用时，他们就会立即随之指明，这一比喻不应被看成好像就是那伟大奥秘的合宜相称的解释，而只不过是他们再找不到更好的比喻罢了。因为他们都认为，上帝的本性，三位一体和天使的本性，还有亚大纳西（Athanasius）所说的理性的灵魂之本性，都是不可理解的。

——“而只不过是他们再找不到更好的比喻罢了”：霍布斯强调了解释

三位一体的努力之比喻特质，这是为了使基督教信仰的基本信条与任何已有的形而上学脱离关系。为了做到这一点，他甘愿冒剥夺三位一体的可理解性象征之险，但是，这种信仰主义是他思想中的死胡同所导致的结果。关于这一点，见下面第178节以下，以及注疏。

“都是不可理解的”：The *Quaestiones ad Antiochum ducem*，载于米涅（Migne），《希腊教父全集》（*Graeca Patrologia*），第28卷，cols. 598 - 600），可能是霍布斯关于亚大纳西对人类悟性的观点之来源。

［15］A. 事实上，在我看来，他们想要解释那一奥秘，就完全是错误的。因为，倘若不破坏奥秘或将奥秘当成非奥秘，那么解释奥秘又是什么呢？因为，信仰一旦被转化成知识，信仰就死了，就只留下了希望和悲悯。

——此处参考的是圣保罗在《哥林多人前书》（13：13）中对信、望、爱的讨论。霍布斯在《论人》（*De Homine*）第14章中，表达过同样的观点，他在那里说，“有关上帝性质的问题都太过精微难言，讨论这些问题，不能算是一件虔敬的善行”。他另外还说，信仰会被不合时宜的知识所扼杀，这不合时宜的知识可能是关于存在于时间之外的事物的知识，或者可能是被过早地——在人死亡和复活之前——追求的知识。这种或许是故意的模棱两可，在荷尔德林（Hoelderlin）的格言——自然憎恨不合时宜的生长——中也有回应。

［16］B. 因此，信经中所说的“出自光明的光明”这一表达，就仅只是信仰的一种方便，而帮助让信仰必须与信经中的其他信条保持和谐一致。

——霍布斯坚持说这一表达是比喻，而这一断言是由他对光的形而上学的厌恶所刺激出来的。在基督徒中，德尔图良（Tertullian）和亚历山大里亚的克莱芒（Clement of Alexandria）为奥古斯丁（Augustine）的工作预备了道路，奥古斯丁在把基督描绘成神圣之光时，是把柏拉图的原理和普洛丁的（Plotinian）原理精深而复杂地糅合起来了。伪狄奥尼修斯（Pseudo - Dionysius）的《天界的层级》（*Hierarchia caelestia*）成了后代基督徒使用光这一象

征的指南手册，而神圣光照的理论确实证明有极深极大的影响，这表现在，这一理论曾为以下许多人所用：阿维森纳（Avicenna）、依斯莱利（Isaac Israeli）、格罗塞斯特（Robert Grossesteste）、培根（Roger Bacon）、黑尔的亚历山大（Alexander of Hale）、波纳文图拉（Bonaventure）、斐齐诺（Marsilio Ficino）、布鲁诺（Giodano Bruno）、米朗杜拉（Pico della Mirandola）以及伯麦（Jacob Bohme）。霍布斯自己对光学的研究一定使他明白了，这种推论不能够被科学地证明，所以，使用这种推论作神学思想的泉源是成问题的。伽利略（Galileo）关于自己发现的天体运动，是以类似方式来论证的。

[17] A. 然后，还有下述伟大信条："与父同性同体（of one substance with the Father），万物是藉着祂而造成的。"这一信条为古代教会带来许多分歧扰乱，许多放逐和屠杀。

[18] B. 这信条千真万确，圣约翰曾用简洁明白的话表述过它(《约翰福音》1: 1)："太初有言，言与上帝同在，言就是上帝"；以及，"万物是藉着它而造成的".(《约翰福音》1: 3)。

[19] A. 关于言（word，**verbum**），教父们如何理解？

[20] B. 上帝的亲生之子，或自太初也即从无始之始便生于上帝的祂（Him）。

——这是参考了圣子自永恒便已生成的反阿里乌观念。

[21] A. 但在这段话中，言（word）是否是指某种特定的话（some specific word）呢？也就是说，是否是指上帝所发出的声音呢？

[22] B. 断然不是！教父们在若干地方都否定过这一说法。

[23] A. 那么教父们相信的是什么呢？他们难道是相信，言是一种专用的言（a private word），就像上帝为创立世界和救赎人类而发的永恒命令吗？

——言乃上帝发出的声音这一观念，似乎会包含一种神人同形论（anthropomorphism），并必然降低了上帝的本性，在上帝内，思想和实现是一回

事；声音并非完成神圣意志所必需。

[24] B. 我不晓得他们怎么认识此事。但我不大相信教父们会那样想，免得他们太过接近斯多亚派的学说，斯多亚主义者的 ***hermarmene*** 一词在希腊人中，以及 ***factum*** 一词在拉丁人中，和永恒的命令是一个意思。

——“斯多亚主义者的 ***hermarmene***”：***meiromai*** 的意思是，作为某人的责任或命运而接受，***heimarmene*** 则是 ***meiromai*** 被动式过去分词。霍布斯所指的形式（form）之意思是，“已被分给者，”也即，带有该语词之最强烈宿命论含义的某人的命运。

在作为宇宙必然性的斯多亚的天意观念（notion of providence）中，可能暗含着一个为基督徒来说是神学上的困难。“命运”（fate）在希腊文和拉丁文中的词源学词根，是在动词“说”（to say）或“命令”（to decree）之中，而对斯多亚主义者来说，“命运”是永久地已被命令的宇宙中的秩序之恒定的表达。人是宇宙结构中的一个特殊部分，因为，为了自己和他者的益处，他可以通过自己的理性而调校自己的思想和行为，使之与自然的命令相和谐一致。借助希腊民间宗教中可获得的材料，斯多亚主义者已把宙斯描绘成天国众神系列中的伟大者，然而宙斯却得服从宇宙中无所不在的必然性。人和诸神因此而皆是宇宙秩序的受惠者；斯多亚的人学和神学建基于宇宙论之上。霍布斯认识到，以此种方式来为上帝的存在和人类在世界中的幸福奠定基础，在基督教中是无法容忍的。就像霍布斯所说，对人而言，幸福——也就是得救——只能是来自于基督的生命、死亡和复活所提供的救赎。而把必然性这一要素归因于神圣位格之间的关系，或归因于上帝对自己的创造的处理，或者，否认上帝内的生成（generation），在霍布斯看来都同样不能允许，因为他更愿意追求证实上帝行动的自由。霍布斯费尽千辛万苦要把自己的观点与古典模式区别开来，是因为他自己的观点是以神为中心的，而不是宇宙论的或以人为中心的。关于这一点，见莱特《霍布斯的1668年利维坦附录》以及下面对霍布斯所理解的言（the Word）的讨论。也见 Hans Blumenberg, *The Genesis of the Copernican World*(《哥白尼世界的起源》), Robert M. Wallace 译，Cambridge：MIT Press，1987，页175以下。

[25] A. 那么，就像我说的，在教父们这一方面来说，对言的理解是什么？

[26] B. 我不知道。我只是知道，在神圣的语言（sacred language）中，言常被理解为被命令或被许诺的那一事物。因为在《旧约》中，我们常常把"上帝所应许的已完成"（what God promised was done）这一说法，说成是"上帝所说的言已完成"（the word of God which He spoke was done）。除对自己外，我不习惯于向任何人阐释《圣经》。然而，如若这样来理解圣约翰的福音中的这段话，那我宁可不再进一步探求言成肉身（Incarnation）的奥秘。因为，如果此处所说的言，恰就是上帝所命要来世上救赎我们的事物和上帝所许的天国事物的话，那么它就不只是言，而是一个实在的事物和与基督同在的人了。但是，"祂如何受造成人"（how "He was made man"），就不是我所追探的问题了。祂受造成为我的救主，这对我而言已经足够。还要怎样呢？如果我相信，祂从无中创造了大地以及万有，并用大地的尘土造了人，我难道不也应当相信，祂能够秉有人性——除了我不知道是怎样秉有的吗？

——"说成是'上帝所说的言已完成'（the word of God which He spoke was done）"：例如，参见《以赛亚书》55：10－13，以及《诗篇》33：4－9。

"除了我不知道是怎样秉有的吗？"：我怀疑，霍布斯在基督教信仰宣誓中的忠诚问题最终是否能确定，这很有必要或有所助益。奥伯雷（Aubrey）提到了习惯性的仁爱行为，但这一问题原则上可以通过理性予以证明。见 K. C. Brown, *Hobbes's Grounds for Belief in a Deity*（霍布斯为信仰上帝所奠之基），*Philosophy* 37, 1962, pp. 336－344。不过，基督教信仰和社会思想的信条与新教教义的兴起、传播和发展具有最密切的关系，而霍布斯在此所展开评述的观点，仍然阐明了这些无可怀疑的信条，这很清楚，以至于即使他的欺骗——如果是欺骗的话——也是颇有兴味的，因为他的这种欺骗澄清了

他对斯图亚特王朝时期的事件和政治上的可能性之评价。有人称霍布斯的宗教信条为冷嘲热讽、荒谬绝伦、虚假伪善或仅仅是墨守成规，而霍布斯自己绝对未曾写过一点东西来为自己辩护。如果认为他是在伪装，则需要解决以下困难：霍布斯说，言说者期望听众能够理解他所使用的隐语，如果就像他所说的一样果真如此，那我们就难以看出，霍布斯所“了解”的读者，将如何知道去解读他在此关于圣言的学说中的伪装，因为它确确实实是一个最深奥难解的表示宗教怀疑的隐语。或者，也许他不在此处然而又确确实实在别的地方暗示了他的不信。更大的可能是，在就这些主题浅白而再三地写作时，霍布斯是由于深刻地保有信仰——而这信仰却与当权者的信仰并不一致——而勇敢地把自己暴露给了明显的危险。

[27] A.

祂为了我们人类，并为了我们的得救，从天降下，祂因圣灵，由童贞玛丽亚取得肉躯，而成为人，祂在班雀彼拉多居官时，为我们被钉在十字架上，死而乃瘗。

此处有两个困难：第一，我们被告诉祂从何处降来，也即是自天国降来；但信经并未说祂降来要到何处去。我知道《使徒信经》中说，祂降来要“到居于下界者那里去”（to those below, **ad inferos**）。然而这些话并未指明一个处所；与那些居于天国者相比，我们人本身就可以恰切地说是“居于下界者。”而且，对于据说是教会的敌人将去之地，《圣经》命以各种各样的名称；有时说是到火焚谷（Gehenna）；有时又说是到外面的黑暗中去，也即是到上帝的教会之外的某地去——若考虑到教会的光明是在歌珊地，而降于埃及人的灾难之一便是黑暗的话。在另一个地方，《圣经》还说到火湖，我认为这是比照着对索多玛和蛾摩拉人的惩罚而说的，另外，《圣经》也说到过沥青之湖。

——“可以恰切地说是‘居于下界者’”：霍布斯的要旨是，拉丁文表达平等而公正，既可以指基督降临于阴间的幽灵，也可以表示降临于活在世

上的人们中。

“《圣经》也说到过沥青之湖”：火焚谷是位于耶路撒冷城南的一个峡谷，早期犹太作家把它与给予火神（Moloch）的献祭联系起来，火神是该地区闪米特族部落的神（《列王纪下》16：3，21：6），耶利米先知曾为此而诅咒它(《耶利米书》7：29－34，19：1－20：6；参见《以赛亚书》31：9；66：24)。自公元前二世纪以来，在启示文献中，火焚谷被与最后审判的地狱相提并论，在此意义上，福音书的作者们用它来暗示不义之人遭受惩罚的地方。歌珊地在《创世纪》第47章中提到过，它是法老分配给以色列人的位于下埃及东北部的一块肥沃土地，在黑暗之灾中，那里有光，因而也就有拯救，《出埃及纪》第10章有述。《新约》作者用此名称来指教会。《旧约》中也使用这一名称，火的意象——比如说火湖——是神的义怒和审判的共同象征，而且燃烧硫黄的火湖在《启示录》中也曾频繁说到过。

然而就我所知，关于这些事情，教会仍未有确凿定论。一些博学之士，与贝拉明（Bellarmine）一起，已确认那可诅咒之地就在地心附近，以便这地可以被明白理解为就是在离有福者所居之地极远之处。通过这种做法，他们可能是在返归来自圣彼得所使用的希腊语言的说法，[①] 也就是，恶灵永远受惩之地（***tartarizomenos***），即人被投入的冥界底下暗无天日之深渊（Tartarus）。而理所当然，天国离地心要比离地面远甚，如果把地作为整体来看的话。

——“就是在离有福者所居之地极远之处”：在他的《论辩》（*Disputationes*）(《论基督》［*De Christo*］，卷4，第10章）和《论柔弱者的怨叹》（*De Gemitu Columbae*，卷2，第2章）中，贝拉明差不多就是这样说的。

“冥界底下暗无天日之深渊（Tartarus）”：参见《利维坦》第38章。极乐世界的对立面，塔尔塔罗斯是地底下一个地方的名称，古希腊人把它当作罪恶死者的忧郁悲伤之所，在那里，罪恶死者因其恶行而遭受惩罚。在

---

① 《彼得后书》2：4。

《新约》的作者们中，彼得对这说法的使用最不平常，而且，在指出谈及这一地方的希腊作家和罗马作家之间的不一致中，霍布斯无比坚定地推断说，门徒彼得使用这一说法是象征性的，而不是想告诉人们关于一个特殊处所的信息。霍布斯分析《圣经》中关于地狱的文献之目的在于，通过把关于地狱的资料看作是文学传统、文学比喻或从异教神话所借之物——这是宗教改革培育的一个结论，而处理炼狱这一机构和中世纪时代非常盛行的地狱传说之悲惨痛苦。

但是我认为，门徒们并不相信异教诗人们所说的塔尔塔罗斯（Tartarus）之处所和位置。因为赫西俄德（Hesiod）认为，这地方离大地就像大地离天一样遥远；他说道，在从天上降落整整九天九夜之后，一个铁砧将在第十天到达大地；然后，从大地再往下掉落整整九天九夜，这铁砧将在第十天到达塔尔塔罗斯。另一方面，维吉尔认为，从大地到塔尔塔罗斯的距离，两倍于自天上到大地的距离。我自己的观点则是，使徒彼得是在象征的意义上使用这个词语的，因为在《圣经》中，有许多表达都是在象征意义上使用的，这种用法甚为平常。

——“这铁砧将在第十天到达塔尔塔罗斯”：*Theogony*（《神谱》），722－725。赫西俄德生于约公元前700年的维奥蒂亚（Boeotia）地方，他是希腊的牧羊人和史诗吟诵者，写有史诗，以为正义之神宙斯的统治之神学正当性奠基。作为希腊人史诗的开山之祖，赫西俄德与荷马一起，建立了希腊人的宗教良知得以形成的诸神的思想体系。霍布斯所指的铁砧载于赫西俄德所描述的提坦神族到天堂的距离：“［他们三个］将［提坦神族］抛入大地下面的塔尔塔罗斯。塔尔塔罗斯与大地相距很远，从大地到阴暗的塔尔塔罗斯和从大地到上面的天空有相等的距离。一个铁砧从天宇掉下，要经过九天九夜，于第十天才能到达大地；它从大地再往下掉，也要经过九天九夜，于第十天才能到达塔尔塔罗斯。”Richmond Lattimore，*Hesiod*（《赫西俄德》）（Ann Arbor：University of Michigan Press，1959，p. 59）。

“两倍于自天上到大地的距离”：*Aeneid*（《埃涅阿斯纪》）6：577－579。霍布斯参考的是维吉尔对埃涅阿斯地下旅行的描述，这旅行是要探访他的

父亲安吉塞斯（Anchises），以寻求关于罗马的伟大之传说。菲兹格拉（Robert Fitzgerald）翻译的这几行是："然后塔尔塔罗斯自己直伸向阴暗的渊底，其深度两倍于从塔尔塔罗斯仰望高山奥林普斯上面的天空的高度。" Virgil, *Aeneid*(《埃涅阿斯纪》)，菲兹格拉译,(New York: Random House, 1983, p. 142)。

[28] B. 无论可能是什么情况，作为整体的教会尚未就可诅咒者所居之地达致一个定论。至少我们的教会尚且没有。

[29] A. 第二个困难关涉到以下说法："祂因圣灵取得肉躯，而成为人。"因为，在《马太福音》（1：20）中，被打发给约瑟夫的天使说："那在她内受生的，是出于圣灵。"这听起来好像圣灵是圣子的出生者，即基督之父。

——此处的困难是，圣灵似乎被赋予了一种一般认定是保留给上帝圣父的角色，也就是说，父子关系中父的角色。霍布斯将证明，当对话者 A 认为，角色的分离与三位一体内部的存在的分离可相提并论时，他可能会被误导；见第 82 节。在接下来的诸节中，霍布斯进行语言分析，以表明对话者 A 的错误是源于混淆：即希腊词 ***hypostasis*** 的使用和与之相对照的拉丁词 **persona** 的使用之混淆。参见下面第 64 节以下。

[30] B. 什么？难道上帝的灵（the Spirit of God）不也是上帝吗？不也是那与子和父同在的同一个上帝吗？

[31] A. 那么，又怎样来区分位格（the hypostases）呢？

[32] B. 无论信经，还是《圣经》，都没有区分祂们，或为三位命名。

[33] A. 但是，作为英国国教会祷文之一部分的亚大纳西信经，是有三位的区分的。

——罗马的《日课经》（*Breviary*）包含同样的基督教信仰的信条摘要，名称是 *Quicunque vult salvus esse*。原先认为作者为亚大纳西，现在已不再认为是他。

[34] B. 在希腊文中，这词是 **hypostasis**，但在拉丁文中，它是 **persona**，而在英文中则是 person。

[35] A. 请允许我就这些语词——**hypostasis**，**persona**，**subsistentia**——以及诸多其他语词，向你提问，只是你要先解释一下信经其余的部分：

依照《圣经》所载，祂于第三日复活了，并且祂升了天，坐在上帝右边；日后祂还要降来，审判生者死者；祂的国万世无疆。

我承认所有这些信条皆载于《圣经》，并以同一意义载于信经。“坐在上帝右边”这一说法，我不理解是指荣耀的比较呢[比如说在父和子之间]，还是表达对基督最高荣耀的敬意。

——“**hypostasis**，**persona**，**subsistentia**”：事实上，正如特利考德指出的那样，在下面的各节，我们可以发现对拉丁词 *substantia*，而不是 *subsistentia* 的分析，而且，在讨论三位一体时，这两个词经常被互换使用，此时，作者常常是用 *subsistentia* 一词来作希腊词 ***hypostasis*** 的拉丁词对应者。见 Albert Blaise，*Dictionnaire latin-francais des auteurs chrétiens*，*sub voce subsistentia*，Paris：Librairie des Méridiens，1954）。

“只是你要先解释一下信经其余的部分”：这一讨论出现在下面第 63－103 节。

[上帝圣灵，第 35－39 节]

至于“我信圣灵，祂是主及赋予生命者，祂由圣父圣子所共发”这一表达，则从《圣经》角度让我明白，圣灵是主及赋予生命者，也就是说，祂是上帝，并且祂也从圣子而来。

——这是指著名的“和子”（filioque）句争论（[中译按]：即关于圣

灵到底是只由父所发的，还是由父和子共发的这一争论。)

[36] B. 首先，上帝之子本身据说是由上帝的圣灵所生的(《马太福音》1：20)。其次，约伯（Job）说(《约伯记》33：4)："上帝的圣灵造了我；"他又说（《约伯记》26：13)："上帝的圣灵创造了诸天。"

现在，关于圣灵是否既来自父也来自子，这由基督所说的话已然明了，基督说："我要给你们派遣护慰者（the Paraclete)；"[①] 而当基督向门徒们嘘气时，祂又说："你们领受圣灵吧。"[②] 请注意，"来自子"(| BFQfrom the Son)这一表达,尽管在《亚大纳西信经》中出现了,但在《尼西亚信经》中却没有,正如贝拉明认为的那样,这一表达在君士坦丁堡第二次大公会议中被加进了《尼西亚信经》。

——霍布斯的意思是,这一表达是被加进《尼西亚信经》的;原始的文本并没有这一表达。贝拉明在《论基督》(*De Christo*, Ⅰ,Ⅱ,c. 23)中说,这一表达是在尼西亚大公会议的第七次全体会议、而不是在君士坦丁堡第二次大公会议中加进去的,霍布斯误读了贝拉明。关于"和子"句争论,见 J. N. Kelly, *Early Christian Creeds*(《早期基督教信经》), 358 -367。

[37] A. "祂与父和子一起，同受钦崇，同享光荣，祂曾藉先知们发言。"

为什么"同享光荣"（conglorificatur）被置于此处?

[38] B. 我不知道，然而，因为"同享光荣"这一说法在那里，故而我愿意相信，光荣三位一体的惯常表白——在其中我们说出或唱出我们对父、子和圣灵的赞颂——在信经形成期间或在之前已被上帝的诸教会接受了。

---

① 《约翰福音》15：26。

② 《约翰福音》20：22，25。

——“光荣三位一体的惯常表白”：是指《荣耀颂》（*Gloria Patri*）[译注] 此处英译者注释有误，应是指《荣归主颂》（*Gloria in Excelsis*）。

“已被上帝的诸教会接受了”：霍布斯的意思是说，信经反映了它在被采纳的时代中，诸教会的礼拜式的习惯用法；那就是，诸教会并非是从读信经中引导出实践和仪式的。

[教会，复活，灵魂，39－56节]

[39] A. 也许是罢。

我信至一、至圣、至公，从宗徒传下来的教会。我承认，赦罪的圣洗只有一个。我期待死者的复活及来世的生命。

为何《使徒信经》中没有“圣洗只有一个（one baptism）”的表达呢？

[40] B. 在尼西亚大公会议之前约70年的时候，圣西彼廉（St. Cyprian）在北非就已经举行了一次地方性的教会会议，这会议决定，教会不应重新接纳异端者，除非他们再次受洗。我认为，当“我承认圣洗只有一个”这样的话被加入信经时，上述教令是正在受到谴责呢。

——这里的问题是，异端者为改信基督教异端的异端者所施洗礼是否一直有效，而不是，改信基督教异端的异端者是否必须再次受洗，霍布斯的措辞可能会使这一点变得模糊不清。

[41] A. 在《使徒信经》中，表达为“肉身的复活”，而非“死者的复活”。这里的区别何在呢？当死者复活时，死者会有肉、骨、血、手、足以及躯体的其他部分吗？

[42] B. 让圣保罗来回答你，在《哥林多人前书》(15：23）中，圣保罗说：“他们将复活，并且各人要在他自己的身体内。”

而后，他在第44节又说“播种的是属血肉的身体”，在我看来，那就像一个死者的血肉之躯；“将要复活起来的是属神的身体”。因此，血肉之躯就被改变了，正如我们在第51节中所读到的：

看，我告诉你们一件奥秘的事：我们众人不全死亡，但我们众人却全要改变，这是在顷刻眨眼之间，在末次吹号筒时发生的。的确，号筒一响，死人必要复活，成为不朽的，我们也必要改变。

——“并且各人要在他自己的身体内”：这一段在钦定本《圣经》中的表达是：“不过各人要依照自己的次第（*in his own order*），”希腊文的表述是 ***en to idio tagmati***（通俗拉丁文本《圣经》［Vulgate］作：*in suo ordine*）。霍布斯显然是凭记忆引用的。

“我们也必要改变”：霍布斯的拉丁文不是通俗拉丁文本《圣经》（Vulgate）中的拉丁文，当代学者认为，通俗拉丁文本《圣经》在这一点上根本就是不正确的。我在此处用的是钦定本（詹姆士本）。

［43］A. 此处对我来说，有两个明显的困难：第一，既然复活就是重生，那么除非把一个人的灵魂赋给他的身体，否则他怎么重生呢？灵魂会从天国降下，或从天国里的某个处所（some limbo in heaven）降下吗？灵魂会从地狱或炼狱中升上来吗？

——在本节中，霍布斯阐述了他的思想，即，或者灵魂就是生命，或者灵魂于生命终结时死亡。灵魂的有形性（corporeality）是自由的宗教思想家们的一个核心学说，他们在法国最出类拔萃的人物之一就是霍布斯的密友索碧埃（Sobiére）；见 Giuseppe Ricuperati, Il problema della corporeità dell'anima dai libertini ai deisti, *Il Libertinismo in Europa ed.* Sergio Bertelli（Milan: Riccardo Ricciardi Editore, 1980）, 369－415。不过，我仍然相信如下问题是清楚的，那就是，霍布斯关于物质的思想之阐述和倾向，特别是他欲摧毁灵魂和生命之间差别的想望，使他与自由思想家分道扬镳了。就彭波纳齐（Pietro Pomponazzi）在他著名的论文《论灵魂不死》（*De immortalitate animae*）

（1516）中的观点而言，这也是正确的。

［44］B. 什么？那用大地的泥土造了活人的上帝，难道不能使那已回归泥土的人重获生命吗？

［45］A. 那么，似乎我们就可以说，人在复活后，会有两个理性的灵魂（rational souls）：一个是他复活所根据者，而另一个是人死后从肉体所分离者——分离后这个灵魂已进入天国，或灵薄狱（limbo），或炼狱，或地狱。因为所有人都说，人的灵魂一旦受造，便永不死亡，作为一个自存的本体（a self-subsistent entity），灵魂不会停止存在，哪怕瞬间或片刻。

——灵薄狱（limbo）：［中译按］灵薄狱：古圣所；幽域；界外；被遗忘的地方；边上。根据教会初期神学家的意见，灵薄狱为在耶稣之前死去的善人等候救恩之处所；也是未受洗之婴儿，和无机会受洗又无重罪去世的成人居留之处所，拉丁文称作 Limbus。

［46］B. 关于这一点，除了告诉你我在《圣经》中找到的被确凿无疑地明确表达者且没有文本公开与之相矛盾抵触者外，我不会告诉你任何其他东西。

你以及几乎所有其他人都相信哲学家们所说的，人的灵魂不会死亡（cannot die）。就我而言，我并不想要在《圣经》之后还奉哲学家们为我的主子。进一步说，倘若你从《圣经》中给我找到某个段落，其中说某种类型的不死（some type of immortality）是人灵的属性，而不是说这不死是以永生之名被给予人们的，那么我也会赞同哲学家们的意见。但是，倘若你给我找到的是那些讲了上帝以永苦来威吓罪人的段落，那你就不能从这些段落中推断出，在他们的死亡到审判日之间这一段时间，他们的灵魂存在着（exist），而只不过是在审判日之后才存在。

——“人的灵魂不会死亡（cannot die）”：在希腊哲学家中，唯有柏拉

图明确教导灵魂不死。至于亚里士多德的主张，则是令人怀疑的，或至少是不确定的。伯西多尼乌斯（Posidonius）之前的斯多亚学派承认有限的继续生存（a limited survival），至少有智慧者的灵魂是这样，但仅仅是生存到继起的宇宙大火灾（*ekpyrosis*）之时。而伊壁鸠鲁则直言不讳地否定这一点。参见《希伯莱书》1：1－3，以及《哥林多后书》4：4。

“还奉哲学家们为我的主子”：霍布斯此处使用的拉丁文有点儿含糊，但我认为意义明确。

再者，上帝已经以永苦威吓了罪人，你不能从这样一位上帝的正义，来为他们的苦之永恒性辩护。因为，即使应为善行而不为者是不义的，那么那理所当然可以为恶或为害而不为者，相反也并非是不义的，而却是仁慈的。无限仁慈的上帝，不消说将会减轻未违背祂的正义之人所应得的惩罚之长度和严酷性吗？

还有就是，《圣经》在《启示录》第20章[①]中说：“阴府本身将被投入火湖，这火湖就是第二次死亡。”于是，那可诅咒者似乎就是为了第二次死亡才将复活。

——夏洛克（Sherlock）教授对这一点的理解是，霍布斯试图要消除基督教的天堂地狱教义可能带来的扰乱性后果，对这一看法，我不能苟同。为使这一教义经由霍布斯之手而几乎不失其活力，一个人在任何情况下都要经历极大的得失（［译注］是指在天堂所得极大，而在地狱所失极大）。见 Richard Sherlock, Theology of Leviathan: Hobbes on Religion（《利维坦的神学：霍布斯论宗教》），*Interpretation* 10（1982）：40－63。

最后，倘若灵魂与生命不是同一个事物，而是一个不同于肉体的独立存在的实体（a substance existing of itself），并且是与人的本质或本性（the essence or nature of man）相同的事物，那么似乎就可以说，倘若我们数算祂的神圣本性（His divine nature），

---

① 《启示录》20：14。

那么在基督内就有了三个本性，而这是有悖于我们的信仰的。

[47] A. 即使不能从《圣经》中证明，人的灵魂是一个独立于肉体的实体，相反的命题似乎也仍然不能够用《圣经》来证明。

——霍布斯的意向显然是要摧毁灵魂和生命之间的区分，以便死亡来标记被给予的人的存在（personality）之完全休止，直到复活之时。但是，如果坚持这种区分，那么霍布斯就证明了，自己对普遍复活的解释如何是最精确的和最理性的。霍布斯对《圣经》的解读，再次引导着他用更清楚明晰的犹太思想或犹太-基督教思想——即，人的存在（personality）和人的必死（mortality）的统一，以及对人需要上帝救赎工程的强调——取代了希腊的哲学范畴——即，不死的精神和可朽坏的物质。

[48] B. 那么就让我们来看看，关于人的灵魂的性质，《旧约》和《新约》圣经有何一致之处。因为，就像前述种种信条在神学家的思想中可能是最高的一样，在所有基督徒中，有关复活而至永生的这一信条也仍是最高的。因为在这一信条中，基督徒寄托了他们的一切希望，这是理解今生奥秘的一种喜悦的希望。

伊甸园里有两棵树，胜过所有其他的树，也就是说，生命之树和分别善恶之树，在那里上帝向亚当说话了："只是分别善恶树上的果子，你不可吃，因为你吃的日子，在你的死亡中，你必定要死。"[①] 然而魔鬼却对夏娃说："禁止你们吃那分辨善恶树上的果子，是为了免得你们成神。"[②] 然后，受名利之心诱惑的亚当和夏娃，都相信了那蛇，不相信上帝，并且都吃了那禁果。于是上帝把他们二人从伊甸园里赶了出去，以免他们把手伸向生命之树，得永生而不死。

[49] A. 从这里我知道，亚当本可以经由吃掉生命之树的果

---

① 《创世纪》2：17。

② 《创世纪》3：5。

子而永生不死；也就是说，他本可以被造成（*made*）不死的，这不是凭他自己的本性，而仅是凭生命之树。我又进一步了解到，因违背神圣命令而加于亚当的惩罚，就是必死（mortality）；那么，必然的逻辑结果就是，既然失掉了不死的机会，亚当就不能永生不死。我把这些事情看成是神圣的经书中明确表白的东西。但我不明白，为何亚当并未按照上帝警告的话，一吃禁果即死，而是又继续活了900年之久。

[50] B. 上帝并非简单地说，"你必定要死"，而是说，"在你的死亡中，你必定要死"（**moriendo morieris**）；也就是说，当你死时，你将成为死的：你将不再复活，你真将永远成为死的。这就是亚大纳西对这段话的解释，也确确实实就是如此，因为这话是希伯莱人的一个成语。由此我们知道，上帝的警告也延及亚当的一切后代子孙，也就是说，延及人类。而这就是圣保罗的说法之起源，"经由一人之罪，死亡进入世界"。① 进而，结果就是，不仅其他人，就连亚当自己都需要从耶稣基督的死亡的礼物中获得恩惠，以得到因他自己的罪而已失去的永生。

——"是希伯莱人的一个成语"：关于亚大纳西对《创世纪》的论述，见 *Oratio de Incarnatione Verbi*（《论言成肉身》），载米涅（Migne）编《希腊教父全集》（*Patrologia Graeca*），第25卷，col. 101. 就像在《答布拉姆哈尔主教》（*Response to Bishop Bramhall*）一文中一样，霍布斯引用了帕尼诺（Santes Pagnino）从希伯莱文本翻译的《旧约》。显然，对这一段的这种解释支持了霍布斯的显非正统的观点，他的同代人贺阿德（Samuel Hoard）也持这种观点，那就是，被上帝摈弃者的惩罚不是永恒的。一般都承认，在《旧约》作者那里，找不到基督教中的来世观念。

"经由一人之罪，死亡进入世界"：霍布斯的意思是，随亚当的背命和惩罚而来的，就是亚当的必死和需要救赎，这一特性不仅影响亚当自己，而且也影响他的所有后代子孙。这样，霍布斯就触及了基督教的一个核心信

① 《罗马书》5：12。

条，即，人类的起源包含在一个人——即亚当——的堕落之中，而救赎也要由一个人带来，那就是耶稣基督，第二个亚当。奥古斯丁这样来阐述这一观念，作为人们心中的一种属于类的堕落之量，遗传的罪意味着，世间的恶是作为常量而增长的，而非作为可能能够补赎的个人败坏行为的结果而增长的；这就是所谓的囚徒困境（PD）的神学前提，在囚徒困境中，自由行动者的选择，可能会导致对所有人来说更糟的状况。在《利维坦》中（页398以下），霍布斯沿着宗教改革的方向，接受并激进化了奥古斯丁的学说，霍布斯说，不必认为罪是一个人的苦难的根源。因为，在霍布斯看来，我们不能够断言说，公正的上帝不应该不考虑约伯的罪而使这位义人遭受苦难。在这一断言的根源处，是关于上帝权能的一种直觉，这就是，是上帝的意志建立了世间正义的标准；见下面的第179节以及第183节疏。霍布斯政治学说中固有的这一观点，通过否定一种可能性——在一个更好的世界中，更容易做一个更好的人——而表明，在这些问题上，霍布斯的思考绝非是时代风潮的始作俑者或意向上的进步论者。参见 Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Ages*（《近代的正当性》），Robert M. Wallace 译，Cambridge：MIT Press，1983，页52以下。

“以得到因他自己的罪而已失去的永生”：在中世纪时代的“地狱的悲惨痛苦”的传说中和在所谓的十字架故事中，亚当都出现了。十字架故事的说法是，塞特（Seth）在埋葬亚当时，在亚当嘴里放了一支嫩枝，而为十字架提供木料的那棵树，就是由这支嫩枝长成的。文艺复兴早期的艺术家弗朗契斯卡（Piero della Francesca），在著名的绘于阿雷佐（Arezzo）的圣方济教堂的圣十字架故事的湿壁画回廊中，曾为亚当的死和埋葬绘过画。

[51] A. 为什么是这样？

[52] B. 这是由于圣保罗在《哥林多前书》（15：22）中所说的，为使两个约（two testaments）保持和谐一致：

就如在亚当内，众人都死了，照样，在基督内，众人都要复活；不过各人要依照自己的次第；首先是为初果的基督，然后是在基督再来时属于基督的人。再后才是结局，等等。

——关于这一文本，参见前文第42节疏1。

[53] A. 基督再来的那一天就是审判之日。因此，在那日之前没有人能够重生，而只有在那日，人才会复活。

这样一来，我就认为，亚当必被拯救，但在末日之前，他不能得到生命的恩赐。在此期间，人们怎么可以说他是活的呢？如果在被赋予灵魂之前，亚当凭他的灵魂而在天国中是活的，那么他的灵魂——如果这灵魂是不管以何种方式活着的本体（substance）的话——就是活在一个没有灵魂的身体当中。这很难说得通啊。还有，在审判之日，活于大地上的人的灵魂将被举升云端，并随后进入天国；这同一些灵魂将具有灵性的（spiritual）身体，这些灵性的身体本身是通过灵性的灵魂而具有生命的，当然，只要灵魂确实是凭自己而独立存在的本体的话。这样一来，在这两种灵性的实体（spiritual entities）——身体和灵魂——之间，还有什么差别呢？

——“他不能得到生命的恩赐”：这一断言与如下信仰抵触：基督在死以后和复活以前，引导亚当和其他先祖们出离了悲惨痛苦的阴间。

“就是活在一个没有灵魂的身体当中”：如果不承认亚当在他的尘世生命结束到复活期间实际上是死了，也就是说，为了立论的需要，如果不承认只要他的灵魂从他的肉体中分离出去了，就可以推断灵魂存在，那就会出现一些逻辑上的矛盾。霍布斯就是在指出这些逻辑上的前后不一致和矛盾之处。

[54] B. 我清楚的是，除非承认，对人而言，永生不会在复活之前开始，否则身体和灵魂之间的差异就不能解释。我们也还必须承认，生命就是灵魂，因为在《圣经》中，这两者从未被清楚地区分开来。而再考虑一下基督在十字架上对右盗说的话：

“今天你就要与我一同在乐园里”;[①] 并且再考虑一下基督对门徒们说的话：“我是生命之树”；若不是说，信者可以知道，巨大的火剑已从乐园门口被移走，而通往生命的道路，也就是通往永生的道路，已经由基督的牺牲而荡平，这些话还有什么目的呢？这样一来，对信者而言，还有什么必要再把他的不朽归因于创造，也就是自然，而不归因于救赎呢？

——“我是生命之树”：霍布斯合并了若干《圣经》中的段落，得出了这一句话。

灵魂灭绝论（Mortalism）相信，人在死后，灵魂就“睡眠”或停止存在了，这种学说尽管从未被广泛接受，但霍布斯的一些同时代人却相信这是真的。这种理论的结果就是炼狱学说的废除，这与清教信仰完全一致，而且马丁路德也是这一学说的重要支持者。参见莱特《霍布斯的1668年利维坦附录》和 Norman Burns, *Christian Mortalism from Tyndale to Milton*（《从丁道尔到弥尔顿的基督教的灵魂灭绝论》），Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1972, p. 34.

[55] A. 然而，过去以及现在的所有信者，无论他们对于神圣的教义是多么无知，他们的普遍观念却都是，理性的灵魂一旦受造，就其自身性质而言即为不死，我也深受这观念的影响。

[56] B. 我尤其不苛责那些这样想的人。因为，一个关于自己的灵魂有如此高贵想法的人，必是最真诚地不肯以生命的卑劣低贱而亵渎灵魂者。然而对于其他人，我并不承认，一个坚定相信自己的灵魂已由基督的宝血所赎，并成为永恒的人，要少一些真诚。我必不向你承认，所有的人都普遍能够接受并且已经接受了前一种信仰。因为，有些人在自己心里说：“我们吃吧，喝吧；明天我们就死了。”这些人确实没有把握信仰，而且这样的人还

① 《路加福音》23：43。

不在少数。[①] 进一步还有，所有那些追随其老师的命令，而不亲自就信仰进行推理探讨的人，他们的信仰，都不是他们自己的信仰。农人、工匠以及其他那些为日常生活而操劳的人，几乎从无思考他们自己的灵魂之性质的习惯，他们只是为财富和荣誉，或为他们的身体需要而操心劳累；这些人不应说是领悟和把握了信仰。也因此，所有人的那种普遍观念就被降格为仅仅是哲学家们之间的一种同意了。

而且，哲学家们绝不相信神灵（spirits）的受造，相应地，除非当灵魂被称作生命时，他们也不承认灵魂的存在，在这样的哲学家们中，也有撒都该人（Sadducees）啊。还有，亚里士多德学派和柏拉图学派的追随者是仅基于他们老师的权威，而不是基于清晰的推理，就相信了灵魂；这些人不应被看作是他们所宣称的任何观点的作者。这样，你所说的包括了所有人的那一数字，就被缩减成为柏拉图、亚里士多德以及为数极少的其他几个哲学大师了。

——［中译按］撒都该人，犹太人的一个派别，不相信死者复活，否认灵魂不死。

最后，让我们来思考一下《传道书》中的话，也就是邻近第三章结尾的话，我参照的是将数种语言隔行对照印刷的多语版：

关于亚当子孙的言，我心里说，是上帝要试验他们，使他们觉得自己不过像兽一样。因为亚当子孙遭遇的，兽也遭遇，所遭遇的都是一样。兽怎样死，人也怎样死。气息都是一样。人不能强于兽，都是虚空，都归一处。谁知道人的灵是往上升，兽的魂

① 参见《哥林多前书》15：32。

是下入地呢？[①]

——这一由数种语言记载的《圣经》，极可能是在1654到1657年间在伦敦出版的瓦尔顿主教（Bishop Walton）的版本，即众所周知的《多语种合参圣经》（*Biblia Polyglotta*）。霍布斯的朋友塞尔登（Selden）在自己的遗书中已留出钱来印刷这一版本。参见 Harry Carter, *A History of the Oxford University Press*（《牛津大学出版社历史》）（Oxford: Clarendon Press, 1975），1: 40ff. 此段的翻译反映了故意不合语法规则的风格。霍布斯的拉丁文本缺下面一句："都是出于尘土，也都归于尘土"。

在此，这个版本写作"……要试验他们……"之处，七十子希腊文本《圣经》中作 ***diakrinei***（……在他们之间做出区分……），而且，此本中的"关于……言，"七十子希腊文本作 ***peri lalias***（关于……空洞的话）。于是，这些言辞的意义就是："我已经说过人所宣称的东西，也就是说，宣称上帝将在人的生命和兽的生命之间做出基本的区分；既然人的目的和兽的目的是一样的，并且人在本质上并不优于兽，那么怎样表明，人的灵魂将上升，而兽的灵魂将下降呢？"不过，那同一个传道者，却经常发誓证明那本书（that very book）中的末日审判。你说所有人都同意，而这就是反对你所说的那种同意的一个很有分量的论据。

——"七十子希腊文本作 ***peri lalias***（关于……空洞的话）"：1668年版本写的是无人见过的形式 ***laleias***，而非摩尔华兹所记录的正确形式 ***lalias***，未注意到他的明显修改。特利考德注意到，在瓦尔顿的《圣经》版本中有 ***laleias*** 这个字。

"而兽的灵魂将下降呢？"：人宣称自己优于动物，而《传道书》作者否认这一看法，霍布斯做这种比较是要表明，不管拉丁人是否证明了《传道书》作者的否认，希腊人显然没有表明这样的否认。

"那本书（that very book）中的末日审判"：霍布斯的意思是，《传道

---

① 《传道书》3：18以下。

书》的作者是说，人和动物共有的命运就是，当死亡时，生命实质上就停止了——这从本质上说是灵魂灭绝论的教导中的一种——只不过在最后审判中，人会通过上帝的权能而重获生命。

而且，为免在你看来我太顽固不化，请你提出一个来自亚里士多德或柏拉图或任何其他一个哲学家那里的论据，就是根据这一论据，他公开从自然原理中推导出灵魂的自然不死，就像我根据《圣经》所公开表明的那样，通过基督，上帝选民已经获得了未来的永恒生命；如果你提出了这样的论据，那我将默然同意于你。

——见《传道书》3：17，11：9，以及12：17。为了有利于包含在圣经宗教中的人类学，霍布斯要削弱古代希腊人的人类学，这或许是霍布斯在做这件事时所依据的思想倾向之最清楚的表现。在霍布斯看来，理性在本质上是工具性的，我们几乎不能把理性与动物的狡诈和技巧区分开来。霍布斯为了回应笛卡尔的内在观念，曾就人们从本质上了解事物的能力和他们用语言来具体表现一个世界的能力，而写了《驳斥》(*Objections*，iii. 4）一文，请注意他在该文中的说法：

但是，如果推理的可能性只不过是把名称和称呼用“是”（is）一词联系并贯串在一起的话，那我们现在该说什么呢？它将会是如下说法的一个结果，那就是，**关于事物的性质，理性并不能告诉我们任何结论**，理性只是能够告诉我们关于称呼这些事物的术语的结论，也就是说，告诉我们是否存在我们据以连接这些名称的（关于事物的意义被主观制造出来的）惯例。

强调是我加上的。亨格兰（Hungerland）和维克（Vick）认为，霍布斯的语言理论有宝贵的价值，他们指出，霍布斯是把交流描述为所有物种都有的一种现象（a species-wide phenomenon)，一种既在几何学的精确和清晰上又在动物的咕噜声和号叫声中可以观察的现象。实际上，不同于亚里士多德，霍布斯认为动物是有预见力的。见 Isabel C. Hungerland 和 George R. Vick, Hobbes's Theory of Language, Speech and Reasoning（霍布斯的语言、言

语和推理理论)，载 *Thomas Hobbes*: *Part One of* "*De Corpore*" (《霍布斯:〈论物体〉第一部分》) (New York: Abaris Books, 1981)。又见菲兹格拉 (Edward Thomas Fitzgerald) 所作的更具批评性的评论，"霍布斯的语言哲学：命名和表示之研究" (Thomas Hobbes′ Philosophy of Language: A Study of Naming and Signifying)，伯克莱加州大学 1961 年硕士论文，存该校图书馆。但是，如果霍布斯在圣经宗教和希腊哲学之间做出了严格的区分的话，这不是为了在追求进步中把两者都遗忘并置之不顾。在本节中，他如此强调了人对救赎的需要，以至于如下说法颇为令人怀疑：这说法就是，在否定关于语言、象征和语言记号的古代教导时，他是意在把人、语言和世界世俗化——人们已经认为这种世俗化的原因就是霍布斯带来的；见 Margreta de Grazia, Secularization of Language in the Seventeenth Century (17 世纪语言的世俗化), *Journal of the Historical Ideas* 40 (1980): 319 - 329.

他们说，灵魂 (**anima**) 会思想、记忆、推理。不接受这一点，如果我说，动物 (**animal**) 本身也会思想和记忆，那又怎样呢？他们会怎样来反驳我？并且，除了把名称赋予事物，把名称连成断言，并把这些断言连成逻辑从中产生的三段论推理外，推理又是什么呢？在伊甸园中，在给事物命名以前，亚当如何就比其他动物具有更大的推理能力呢，除了只有潜在的能力以外？在我看来，人用语言来讨论事情而动物不用这一事实，似乎不能从实质上把人与动物区别开。

——"除了只有潜在的能力以外?"：霍布斯使用亚当为动物命名的圣经故事的方法，可能会包含与他自己的结论相反的结论。因为正是在这里，在理性和语言的潜力中，人的独特性已经很明显了，之所以如此，是因为在为物命名以前，人已经以一种使真理成为人类共同财富的方式，从他周围的环境中卓然独立出来了。关于亚当的语言，参见《利维坦》，100 - 101。

让他人去盼望他们所喜爱的不死 (immortality) 吧。我期待的是基督通过祂的宝血而战胜死亡所为我们带来的东西。

[玛利亚，上帝之母，第57-63节]

[57] A. 许多人都把“上帝之母”（Mother of God, **Deipara**）这一说法，归于童贞圣女，你认为怎样？

[58] B. 在我看来，说一位妇女生产了（bring forth, **parere**）自己所孕育的孩童（**in partu**），是理所当然的。玛利亚生育了上帝而人的基督，因为人性的秉有是在她的子宫中完成的。这样，她就生育了上帝和人。然而，她孕育的只是一个没有男人的精血（seed）的人，这全赖上帝之力。

[59] A. 然而，这就有了一个新的难题，也就是说，玛利亚之子，也就是基督的血肉之躯，如何就没有神圣的本质呢（how ……is not of divine substance）？

[60] B. 甚至在一个生于男人的男人那里，他的血肉也不是他的父亲的本质（substance），除非你相信，那被生的之萌生和成长，都是出于同样的精血。当胎儿一天天汲取营养，不断成长，直到分娩和生育之时，唯有母亲的血，才是胎儿的质料（material）。子宫中的精血是妇女受孕的有效原因；但它并不是胎儿的质料。这样一来，如果你相信，一个女人可以从男人精血的能力（power）中受孕，那你为什么还要怀疑，同样的事情可以经由全能上帝之能力而发生呢？

——“但它并不是胎儿的质料”：霍布斯对童贞女生育的讲述，反映了他把传统的动力、质料、形式、目的四重原因的叙述缩减成了仅仅动力因和质料因。这与当时的医学观点是一致的。

[61] A. 但是，按你的推理，既然上帝的实体（substance）同样存在于一切血肉之躯中，那不也表明，所有其他的人，也都像基督那样，既有人性又有神性吗？

[62] B. 根本不然。因为，即使上帝处处全能，可以在任何

地方任何受造物中做祂想做的事，但祂仍不是在任何地方能做什么就做什么。在一代又一代人的繁衍更替中，上帝自无始之始以来就希望，只有那不能够做他们希望做的任何事情的人，才可被生产；但是，在人类以超自然方式的繁衍更替中，通过圣灵，祂想要从无始之中诞生一个人，这人能够做上帝想要做的任何事情，那就是，一个神人。也没有留下任何余地来问怎么样诞生。因为不仅基督徒，而且所有相信上帝存在的人，都相信祂是全能的，他们不会问，上帝怎样来诞生这样一个神人，如果他们承认有诞生这回事的话。

——"一个神人"：请注意，这里是求助于上帝权能来克服明显的困难。参见 Joseph Cropsey, Hobbes and Transition to Modernity（霍布斯与现代性转向），载 *Ancients and Moderns: Essays in the Tradition of Political Philosophy in Honor of Leo Strauss*（《古代人和现代人：关于政治哲学传统的施特劳斯纪念论文集》），Joseph Cropsey 编，（New York: Basic Books, 1964），页 213－38，尤其页 231 以下。在某种程度上，作为有形存在的上帝之无所不在，与复活的基督的身体临在，尤其是在圣体中的临在，是对应的；关于这一点，见 Heiko Augustinus Oberman, *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*（《中世纪神学的收获：加百列·比尔与中世纪晚期的唯名论》）（Cambridge: Harvard university Press, 1963），页 276 以下。

"如果他们承认有诞生这回事的话"：这暗示了异教的诞生神话，例如，世界诞生于该亚（Chaos）的神话，或狄奥尼苏斯（Dionysus）和雅典娜（Athena）诞生于宙斯（Zeus）的神话。

[63] A. 这扯远了，你似乎是以这样一种方式对我解释了《尼西亚信经》的教导，这方式就是，确认基督教信仰而不是以任何方式来动摇它，尽管你是依照自己的风格来确认的。

[根基（*hypostasis*）、本质（*essentia*）、实体（*substantia*）、位格（*persona*）、形体（*body*）以及灵（*spirit*）。第 64 - 103 节]

现在你来给我说一下，希腊人是怎样来称呼 hypostasis 的吧。

[64] B. 当你思考你称之为白色的某种东西的时候，你就是在给一种实体（substance）或潜在的物体（underlying body）——例如大理石——命名，尽管你的眼睛的光不能够看穿大理石的本质，或看穿任何其他实体的本质。职是之故，白色就具有一种独立存在的体（a self - subsistent body），而不是一种颜色的名称；白色之所以被叫作白色，是由于某种特定的固定外观（appearance）。希腊人称这为它的 ***emphasis***（外部的样子［outward appearance］）或 ***phantasma***（形象［image］），这是一种看起来确实存在但实际上又什么都不是的东西。我们相当了解，这种外观不能没有某种原因或基础；那就是，除非某种实体（substance）真真确确地作为外观的原因，并且就像逻辑学家说的那样，作为外观的主体（subject），而为外观奠定基础，否则白色便不能够存在。这种主体（subject）希腊人称之为 ***to on***（在者［that which is］；存在［entity］），***hyphistamenon***（基础［basis］），hypostas（前提［premise］）或 ***hypostasis***（根基［foundation］）；拉丁人的表达是 **ens**，**subjectum**，**suppositum**，**substantia**，**basis** 和 **fundamentum**。我关于通过眼睛的光而来的认知力所说的东西，由于另外一些理由，也能够被理解。这样，根基（an hypostasis）就是与外观（an appearance，**phantasma**）对立的，就像原因与结果形成对照一样，也就是说，相对地（relatively）。

——“但实际上又什么都不是的东西”：这些术语是在与亚里士多德派的、斯多亚派的和柏拉图派的诸种现象观念（notions of appearance）相关的、与实体（reality）相对的意义上被使用的。关于它们的用法，见 G. C.

Stead, *Divine Substance in Tertullian*,（德尔图良论神圣实体）, *Journal of Theology Studies* 14（n. s., 1963）: 46 –48. 见上文第28节。

“***hypostas***（前提［premise］）或 ***hypostasis***（根基［foundation］）”: ***hyphistamenon*** 和 ***hypostas*** 是动词 ***hyphistemi*** 的分词形式，分别是现在时中动语态形式和不定过去式主动态形式。

同样，如果三种事物是相关的，比如说父亲、儿子和孙子，那么，因为其双重关系，即使儿子仅只是一个实在的本体（only one real entity），他也有两个名称：父亲这一名称——因为他有后代，以及儿子的名称——因为他是后代。于是，由于站在自己的父亲和自己的儿子之间，儿子尽管是一个存在，却有了两个名称，这两个名称就是所说的“被赋给”（imposed, **im - posita**）他的名称。这存在本身是这两个名称的主体（subject, **sub - positum**），也就是这两个名称的 ***hyphistamenon***，即根基（hypostasis）或关系的基础。因此，不仅相对于外观（appearance, phantasmata）而且相对于名称，都能够使用“根基”（hypostasis）一词。

——在使 hypostasis——也就是某种实在的事物，来与名称和外观——也就是非实在的事物或者“虚无”——相对立的时候，霍布斯显示了他受唯名论的牵绊之深，他认为，除语言术语外，不可断言任何事物具有任何其他的属性。思想就是记忆，也就是对帮助记忆的标志或追忆起思想事物和对象的方式的回忆。就像霍布斯在第56节所说的一样，通过给感觉印象和其他对象命名，人们构造了命题，又从命题进到了三段论推理。但是，关于对象本身的性质，我们所描述的这样一种推理过程，并没有揭示任何确定的东西，我们只是成功地重新连接起了我们按照惯例所命的名称，而这种惯例源于我们就其所指意义所做的武断构建。理性涉及的是名称，它不是对思想中所把握的事物之本质的理解。就霍布斯这位感觉论者所知道的而言，理性不能在名称和事物之间建立起确定的联系。他在这里所从事的一系列论辩，削弱了他在1641年的《驳斥》（*Objectiones*）一文中对笛卡尔的内在观念论所做的回应之基础。霍布斯并不想建立一种其同时代人为之振奋不已的普遍

性语言，并且他雄心勃勃，想要阻止用形而上学沉思或形而上学假定来限定思想和经验。见 Gigliola Rossini, *Nature e artificeio nel pensiero di Hobbes* (Bologna: Il Mulino), 27 – 35; Marshall Missner, Skepticism and Hobbes's Political Philosophy（怀疑主义与霍布斯的政治哲学），*Journal of the Historical Ideas* 44 (1983): 407 – 27; William J. Courtenay, Late Medieval Nominalism Revisited, 1977 – 1982（重读中世纪晚期的唯名论，1977 – 1982），*Journal of the Historical Ideas* 44 (1983): 159 – 64。从这一立场来看，似乎再迈一小步就到经验主义了，但霍布斯却从未迈出过这一步。关于霍布斯拒绝经验主义的分析，见 Steven Shapin 和 Simon Schaffer, *Leviathan and the Air-pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*（《利维坦和气泵：霍布斯、波义耳以及经验生活》）(Princeton: Princeton University Press, 1985)。

[65] A. 那么，在 ***hyphistamenon***, ***hypostas*** 和 ***hypostasis*** 之间，有什么区别呢？

[66] B. 在前两个之间，只有一个区别，那就是，第一个是指“存在的”(existent)，第二个是指“现存的”(presently existent)。希腊人一般用 hypostasis（根基）一词来代替这些词语，而拉丁人则使用 **substantia** 或 **essentia** 这样的词语，尽管拉丁教父们并未在两者之间做出区分，这在朗巴德（Peter Lombard）那里显而易见。

——“第二个是指‘现存的’(presently existent)”：第一个词的时间指示依靠语境，而第二个词的时间指示，则被理解为与该言说者说这话的时间是同时的，霍布斯在这两个词之间作出区分，是正确的。

“显而易见”：见下文第 88 节以及第 88 节疏 2。

[67] A. 在《新约》中，hypostasis（根基）一词是怎样理解的呢？

[68] B. 与其他作家对它的理解是一样的，就像在《希伯莱书》(1: 3) 中那样，基督被称作“上帝实体的印记”(stamp of

the substance of God)。Hypostasis（根基）就是与印记（stamp）相对的；就是说，实体（substance）是与同一实体的形象（image）相对立的。在同一段中，基督也被称为神圣荣耀所发的光辉，或者，相同的说法还有，出自光明的光（the light of brightness），因为光明的物体就是光的本体或主体。再者，在《希伯来书》（11：1）中，信德被称为所希望之事的实底（substance，**hypostasis**），也即是说（因为这一说法是比喻性的），信德是希望的基础（basis，**fundamentum**）。第三，在《哥林多后书》（9：4）中，使徒保罗在向马其顿人夸耀过哥林多人对他应许的热心以后，称那种应许为"他的夸耀的本体"(substance，**hypostasis**)；也就是说，那应许是他的夸耀的基础（**fundamentum**）。

——"上帝实体的印记（stamp of the substance of God)"：**Character hypostaseos Dei.** ***charasso*** 的意思是"刻上或刻写（to engrave or inscribe)"，***character*** 一词源于 ***charasso***，可以被译成名词"印记"（impress)，即一个带有印章或图章的印痕的东西，比如说硬币或带有字迹的蜡版。这一短语的翻译有许多变化：钦定本《圣经》（詹姆士本）译作"他的位格的明白的肖像（the express image of his person)"；Douay Denvir 本译作"他的实体的形象"（the figure of his substance)；1901 年标准版译作"他的实体的那个肖像"（the very image of his substance)；1927 年的全本《圣经》译作"他的存在的肖像"（the representation of his being)。

[69] A. **essentia**（本体）是什么意思呢？

[70] B. 我已经说了，教父们并未把 **essentia**（本体）和 **substantia**（实体）区别开来。

[71] A. 那么，实体（**substantia**）又是什么呢？

[72] B. 与本体（entity，**ens**）所指的是同一个事物，也就是，真正存在的任何东西，区别于外观（appearance，**phantasma**）和名称。

[73] A. 希腊人和拉丁人把众所周知和都能理解的名称，捻

合成没有对应的希伯莱词而且也没有一种语言需要的不确定的名称，这有什么必要呢?

[74] B. 当捻合名称时，比如说，当从 ***on*** 中构造出 ***ousia***，或从 ***hyphistamenon*** 构造出 ***hypostasis***，或从 ***ens***（存在者）构造出 ***essentia***（存在），或从 ***substans*** 构造出 ***substantia***，或从 white 构造出 whiteness 时，这种捻构就是哲学家们所说的抽象。由于这种抽象，名称 on 就被称作是具体的，而 ***ousia***[①] 则被称为是抽象的；***ens*** 是具体的，而 ***essentia*** 则是抽象的；white 是具体的，而 whiteness 则是抽象的。然而有时，他们使用一个不定式来代替抽象的词语，就好比说，在本该说抽象词 ***ousia*** 时，希腊人说 ***to einai***（存在 [being]）；或在本该说抽象词 ***essentia*** 时，拉丁人说 ***esse***；在本该说抽象词 ***leukotes***（白色 [whiteness]）时，希腊人说 ***einai leukon***（是白色的 [being white]），或甚至说 ***to leukon***（白色 [whiteness]），在这里，冠词 ***to***（the）不是指 ***leukon***（白色的 [white]），而是指被理解的 ***onoma***（名称 [name]）。同样，从 **vivens**（活物 [living things]）这个具体词中，拉丁人不仅造出了抽象词 **vita**（生命 [life]），而且还造出了 **vivere**（活的 [living]）这一抽象词。

——在英语更愿意用动名词处，拉丁文和希腊文使用的是不定式，霍布斯在此指的就是这一习惯；这样，*vivere*（to live）就成了 living，*esse*（to be）就成了 being。霍布斯的词源学知识是不可靠的。

这些词语确实可以被叫做抽象的，并且有充分的理由。因为当人们为具有不同外观（appearance）的实实在在存在的某种事物命各种各样的名称时——称它为大的（great）、有颜色的（colored）、硬的（hard）和重的（heavy），他们一方面考虑的是该事

① 1668 年文本作 “sia.”

物的尺寸，这是几何学家所关注的；另一方面又考虑它是有颜色的或硬的或重的，这是科学家所关注的。而且，因为这一点，为了把一种外观（appearance，**phantasma**）——他们知道，这种外观的原因存在于具体的实体内部——与同一事物的所有其他外观（appearances，**phantasmata**）区分开来，他们就用某种特定的名称（names）的捻合来标志这种外观。结果就是，他们不再说大的、有颜色的、硬的和重的，而是说大（greatness）、颜色（color）、硬（hardness）和重（weight）。词语的这种抽象，尽管只是一种现象（appearance，**phantasma**）或名称的考虑，是与同一具体对象的所有其他考虑和名称都分离的，但为关于原因（causes）的理论来说，词语的这种抽象却几乎是必不可少的。

——关于科学对抽象概念的使用，见 Hungerland 和 Vick，Hobbes's Theory of Language, Speech and Reasoning（霍布斯的语言、言语和推理理论），页 100 以下。

如果你能正确理解这些事情，那么你就能够理解，离开了实体本身，任何实体的本质（essence）也都是不可能存在的，就好比说，没有白色，却可以有白色的物体，或者说，没有白色的物体，却有白色，或者说，没有人类，却有一个人。你也晓得，亚里士多德曾经断言，“离开某些本质所附的实体，这些本质也能够独立存在”，这是错的。并且你还认识到，灵魂既不像他断言的那样是一个活的存在之本质（essence of a living being），而且当那存在已经死后，灵魂也就不再是存在的。你看到了，结果亚里士多德错了，因为他没有区分同一事物的各别事情和各别考虑。

——“离开某些本质所附的实体，这些本质也能够独立存在”：例如，在《形而上学》（xii，6－9）中，亚里士多德讨论了作为“永恒的和不动的并且与可感觉的事物分离的本体”之恒定的神性。

[75] A. 我理解，抽象的词语几乎必须要去探究那显现的但却又确实不存在于我们的想象之外的事物之原因。然而，不像来源于我们的五种感觉器官的大小、颜色和其他事物那样，名称本质本身不是因为我们的某种印象（image，**phantasma**）而被赋予的，因为，正如你在上面所说的，名称本质既不是本体本身也不是显现出来的实体本身，而只是实体的效果（effects），我们把这效果叫做实体的现象（appearances，**phantasmata**）。但是，一个实体的本质，就其本身而言并不是一个现象（an appearance，**phantasma**）。那么，当本质（essence）或存在（being）被用作名称的时候，它们是什么呢？名称又属于什么东西呢？

[76] B. 一个实体的本质——以某种白色实体为例——具体来说就是白色本身的名称，但这只是就其是白色的这一点来说的。同理，一个实体的本质本身就是该实体的名称，但这只是就其是一个实体而言的。一般来说，抽象出来的东西是具体对象的名称，当这些名称与同一对象的其他名称分开来考虑的时候。比如说，一个白色的实体是白色的。如果现在我们要在一个与实体分离的白色对象中来考虑这种白色（the white），那么为了教学的理由，我们就会说白色（whiteness），而不说白色的（white）；或者我们就会说，是白色（being white）。

——“但这只是就其是一个实体而言的”：拉丁文作，Essentia entis in concreto, puta entis albi, est nomen ipsius albi, sed considerati quatenus albi. Eadem ratione essentia entis simpliciter est nomen entis, sed considerati simpliciter quatenus ens……此处的本质显然是事物的实存（the thing's existence）之思想，也就是说，事物实存（the thing exists）的思想；参见摩尔华兹版本，1：31. 但是，这样一种思想之真实性，需要依赖于我们的知识之真实性和对本体的命名，而这对霍布斯来说是一个成问题的结果，因为，真实性对他来说是名称和记忆的事情。让我们来看一下海德格尔对霍布斯试图把命题理解为纯粹的言辞构造物说了什么：

……霍布斯认为断言纯粹就是一系列语词。然而……他的唯名论不能被成功地贯彻到底。因为，霍布斯不能够彻底坚持认为断言仅只是一系列语词。他必然要被迫把言辞系列与某个物件（*res*）连在一起，而未进一步解释对事物的特定指涉，以及这种指涉能力的可能性条件，也就是名称的表征性（*significative*）品质。尽管霍布斯从整体的唯名论角度对这一问题进行了攻击，但对霍布斯而言，“是”（is）也不仅仅意味着一种声音或文字现象，以某种方式被插入到其他语词之间。作为连接语词的连系词，是思想过程的标志，同一事物的两个名称的相同可指涉性。这个“是”意味着做出断言时所关涉的那个事物的所是。这样，超出纯粹的言辞系列之上，就出现了一种一般来说属于断言的多样性：确认一个事物的多个名称与该事物之间的相互关系，在这种确定的相互关系中，来理解该事物的所是。把断言解释成语词系列，必然包含了一种现象，而由于受这种现象的约束，霍布斯就越来越放弃了他自己最初的方法。这是一切唯名论的特征。

引自 Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*(《现象学基本问题》), Albert Hofstadter 译,(Bloomington: Indiana University Press, 1982),, 191 - 192。

[77] A. 这样，当我们不说实体（entity）而说本质（essence）本身时，本质和实体就是同义词了，以至本质一词就是多余的了。

[78] B. 确实如此，并且这与信仰的真理也不一致；见证者大马士革的约翰（John Damascene）在他的《论正统信仰》（*On the Orthodox Faith*）一书第十一章中，当说罢言已被造成了人以后，他又说，“我们绝不认为，神性本身（divinity itself, **Deitas**）已被肉体化了或已被造成了人类”。从这里，我们显然可以看到，就任何本体（entity）自身而言，本体（entity）和本质（essence）都是不同的，而且在具体事物中还要不同得多。

——“已被肉体化了或已被造成了人类”：第三卷第十一章讨论了这一

问题。大马士革的观点是，神性（divinity）是只能用于三位一体的所有三个位格的术语，故而，只把神性归属于基督，那被化成肉身的言，是不合适的。

霍布斯似乎是在主张，语词的本质，更接近于本质的事物，而非实在事物的本质，所以，比如说，白色（being white）的本质与白色（whiteness）之关系，要比人的本质与一个具有头、四肢和理性能力的实体之关系，更为紧密。

[79] A. 那些博学师们认定，除非实体和本质在上帝内是同一的，否则神圣本体就不会是复合的，是什么使他们有这样的认识呢？

——霍布斯是指经院哲学在实存（existence）和本质（essence）之间所做的区分。尽管方济各会和多明我会的人都接受世界是如此分裂的说法，但是，他们都不允许在自己所称的上帝内的本体的存在和实存的存在（essential and existential being）之间有对比（a contrast）。对比起源于古代，俄尔甫斯教信徒（Orphics）、毕达哥拉斯信徒、阿那克西曼德（Anaximander）以及最重要的是赫拉克利特和巴门尼德，都曾思考过对比。在柏拉图看来，实存（existence）是变化、意见、谬误和邪恶的王国；而本质的存在（essential being）在实存（existence）之上，居于永恒理念的领域内。知识发生于柏拉图的灵魂之中，因为，在灵魂堕入到实存中以前，曾活于理念中，而灵魂记得自己活于理念中时所了解的东西。当亚里士多德用形式和质料之间的互为动力的相互依赖来描述所有实体时，尽管他也描述了一位全然处于世界之上的、其自我直觉（self-intuition）是人的沉思之目标的第一推动者，他还是批评并抵制了理念说。说基督教神学的第一个千年是从柏拉图那里汲取灵感，而结局却是亚里士多德的统治，是陈词滥调，并具有误导性。中世纪的博学大师们对古代思想中的这种背景，有的具有更多更深的意识，有的了解较少较浅，正是带着这种意识或了解，以及对古代思想能否充分表达基督教诸真理这一问题的不同程度的认可，这些博学大师们阐述并发展了他们的神学。

[80] B. 因为，定义是对被定义事物的本质之说明，哲学家们通常就把一种定义本身称为一种本质。于是，如果人的定义是“理性的动物”，那么他们就称“理性的动物”为一种本质，并且说这种本质是由动物和理性的所构成的，就像说身体的各个部分构成人一样。这样，他们就不能够区分关于人的定义——这是一种言语结构，这结构具有作为其组成部分的动物和理性的这两个名称——和人本身了——人的组成部分是头、胸、四肢和其他部分。但是，由于把一个具体的理性的动物称作一种本质是一件不易的事情，有些想要缓和那种说话方式的人就说，人的本质不是理性的动物，而是理性的灵魂，并且这同一种实体（[中译按]：指理性的灵魂）是与人的肉体分开而存在的。这样，他们就硬说本质是人本身的组成部分，并且同时还是整体的和不可分的组成部分了。

——“人的组成部分是头、胸、四肢和其他部分”：这是霍布斯试图把关于语言的所有问题，都转变成词汇考察的另一个证据。霍布斯断言，中世纪思想家们不能在言语的结构和具体的人之间做出区分。我们很难相信，霍布斯相信自己的这一断言。这种表述或许是以一种讥讽的方式说，踵武亚里士多德，后来的中世纪思想家们过高地评价了人类用思想来命名和把握思想对象之本质的能力。

“并且这同一种实体是与人的肉体分开而存在的”：霍布斯的观点是，他们“缓和”(soften，**mollire**)了自己的说法。作为对中世纪命名理论（theory of naming）的一种解释，他的这一观点是荒唐的。中世纪时代把上帝描述成一种全然地和永恒地是其所是的实体，且在上帝内没有存在和本质之间的区别出现，霍布斯对这种描述的解释，是一种反常而荒谬的歪曲。霍布斯未能把握中世纪关于这些术语的讨论中的紧要攸关之处。关于阿奎那思想中用本质（essentia）和存在（esse）来描述上帝的源起，见 Etienne Gilson, Maimonide et la Philosophie de *l'Exode*, *Medieval Studies* 13（1951）：223－225.

[81] A. 噢，一种空洞无聊的哲学的惊人把戏！

现在请你告诉我，**persona** 这词真正的和确切的含义是什么。

[82] B. 这是一个拉丁词，是指任何一个单个的事物，不管这事物是按照自己的意志还是按照他者的意志来行动。于是，西塞罗就说，“尽管只是一个个体的人，但我却扮演三个角色（parts，**personae**），我自己是一个，法官是一个，对手是一个。”西塞罗说自己扮演三个角色，他自己是一个，法官是一个，对手是一个，这是什么意思呢？

同样，在圣公会中，如果一个人要受洗，则当圣职人员问道，“你从你的信仰的信条中，主要学会了什么呢”，那欲受洗者便回答说，“我首先学会了信创造我以及天地万物的上帝父；其次，我信救赎我以及全人类的上帝之子，耶稣基督；再次，我信圣化我以及上帝的一切选民的圣灵”。圣公会的教义问答书指定的这一问答，又是什么意思呢？这些话的意思，如果不是说上帝以自己的位格创造了万有，以上帝之子的位格救赎了人类，并以圣灵的位格圣化了教会，还能是什么意思呢？在与信仰保持一致的前提下，关于神圣位格或更多的东西，再说什么能比这更清楚呢？因为，如果我们追随希腊教父，用 hypostasis 一词来代替 person 一词，那么，由于 hypostasis 和 substantia 是指同一事物，我们就是取代了三个位格，而造成了三个神圣的本体，也就是说，造成了三个上帝啊。

贝拉明（Bellarmine）以及几乎所有其他博学师们，都把位格定义为首要的理性实体（the first rational substance），也就是说，定义为单个的但却是有理智的独特的实体，比如说上帝、基督、圣灵、嘉俾艾尔（Gabiel）（［中译按］：天使长）、彼得。这前三个，父、子和圣灵，如果不是三个神圣的本体，又是什么呢？但这却是违背信仰的。贝拉明不理解拉丁词 **persona** 的确切意义，因为，倘若这词是指第一本体，那么 ***prosopon*** 一词在希腊文中岂不是指同一事物了吗？情况确非如此，因为，***prosopon*** 一词专门

用来指一个人的脸，这脸有时指真实的脸，有时指人造的脸或者面具，有时又是指一个脸的肖像（representation）。不仅仅在剧院中，而且在法庭或神庙中，这词也是这样用的。何况，一个脸的肖像，除了是某种被描绘的事物之形象（image）或印记（stamp）外，还能是什么呢？正是在这种意义上，圣保罗称我们的救主为上帝本体的印记(《希伯莱书》1：4)。

——“嘉俾艾尔（Gabiel)、彼得”：参考《论基督》（*De Christo*)，第二卷，第四章。

“那么 prosopon 一词”：霍布斯的意思是，表示脸或面具的希腊词 ***prosopon***，不具有“实体”（substance）的意义。

［83］A. 在《圣经》中，***prosopon*** 是什么意思呢？

［84］B. 专门指脸或面孔。如果用提喻法（synecdoche）（［中译按］：是以某事物的局部表示整体，或反过来以整体表示局部的修辞方法），有时候它却被用来代替人本身，比如，在 ***prosopolepsia***（尊重人身［respect of persons］）一词中，就是这种用法。但是，在我们信仰的信经中，却没有提到位格、hypostasis 或三位一体，并且，即使 hypostasis 被放进了亚大纳西（Athanasius）的希腊文信经中，教会还是只接受这一信经为《尼西亚信经》的一种释义，《尼西亚信经》中并无 hypostasis 一词。因为，信经或一个一个信条，本来都不能由作为个人的博学师们来确定，甚至也不能由整个教会来确定，而只能通过解释《圣经》来确定。

——“就是这种用法”：就像在《罗马书》(2：11）中所说的那样，在希腊文中，***prosopolepsia*** 是来自旧约写成之后新约开始写之前这一时期的一种希伯莱文用法。

［85］A. 那么，为何古代的教父们以及更近一些的博学师们还使用这些词语呢？

［86］B. 因为不这样他们便不能解释《圣经》里的语词：例

如，“你们要去，因父及子及圣灵之名，给万民授洗”；[1] 同样，用圣约翰的话来说就是：“在天国作证的有三个，就是父、子和圣灵”；[2] 关于基督的神性，还有其他类似段落。

[87] A. 但是，解释这样的事情到底有什么必要呢？他们知道，这些事情难以理解，也就是说，难名其妙啊。

[88] B. 无论在尼西亚大公会议之前还是之后的教会的教父们，都慨然承认，上帝之子道成肉身不可理解，但他们强辩说，他们是被异端所迫才争论这事。这样，埃比法尼乌斯（Epiphanius）在其《论三位一体》（*On the Trinity*）一书第七卷一开始就说：

——我没有发现埃比法尼乌斯冠以此名的现存著作。

当祂说，“你们要往训万民，因父及子及圣灵之名，给他们授洗，等等”这些话时，对所有信徒来说，上帝一词就足够了。但我们迫于异端和亵渎者的谬误，而不得不做那不允许做的，说那不可言喻的，并陷进那错误里，这错误正是他们的谬误的相反之物。

同样，贝拉明在其《论基督》（*On Christ*）一书的第一卷说：

为了证明三位一体，我们的博学师们不按着哲学家的方式来争论，不过，这样他们却有可能解决哲学家们的难题了。

而伦巴德（Peter Lombard）在其《箴言四书》（*Sentences* 23，[第14章]）中，对圣奥古斯丁《论三位一体》（*De Trinitate*）的

---

① 《马太福音》28：19。

② 《约翰一书》5：7。

第七卷做了疏解：

——文本见于圣奥古斯丁的《论三位一体》（*De Trinitate*），第七卷，第四章，稍有改动。

希腊人对本体的理解不同于拉丁人的理解。拉丁人说，“一种本质或实体，三个位格”。在我们的语言中，本质被正确地理解成［没有］不同于实体。故而，本质至少就可能被理解为“一团迷雾”，无论何时，只要有人问那三种事物是什么，我们就有责任做出某种回答。这样，当被问这三个位格是谁或是什么的时候，我们就承担了寻找某种名称的任务，以用这名称来领会这三个位格。然而，我们的脑子里空空如也，什么也想不起来，因为上帝的超绝远超出了我们习俗的言语能力之上。

——“本质被正确地理解成［没有］不同于实体”：此句中的否定漏掉了，必须重新放进来，以反映这句话在奥古斯丁和隆巴德那里的意义。

［89］A. 埃比法尼乌斯原谅自己是错误的，因为，没有威胁或充分的压力，谁都不能迫于其他人的谬误而去做不允许做的事情。贝拉明的否认也不是真正的否认，换言之，为了解释三位一体，他说的博学大师们不以哲学的方式来争论，但却可以纠正哲学家们的错误。因为，就是在那些发表《尼西亚信经》解释的神学家们当中，几乎所有人都使用了从亚里士多德的《逻辑学》和《形而上学》中挑选出来的种种定义，尽管他们本应只从《圣经》来解释神圣的三位一体。事实上，我深感惊讶，因为，尼西亚教父们中的许多人都是哲学家，他们在自己的解释中也使用了技术性的哲学语词，却并没有把这些语词搬到信经本身中去。

——“只从《圣经》来解释神圣的三位一体”：关于唯凭圣经（*sola scriptura*）原则，见下文第95节疏。

[90] B. 当我想到，在出席那些大公会议的人中，只有一部分人能够有效言说并争论时，我对上述情况就不感惊讶了。剩下的那些只赞同出自圣经的命题的人，由于数量超过了那些支持这一结果——除从圣经中可以明白无误地推导出来的东西外，不能把任何其他东西搬到信经中去——的人，他们发现，用投票战胜后者，是很容易的事。

[91] A. 形体（body）是什么？无形的（incorporeal）是什么？灵（spirit）又是什么呢？

[92] B. 所有博学的人们似乎都知道这些名称，并深刻理解这些名称，我不知道是否还有哪个神学家或哲学家认为值得用定义来解释它们。告诉我：在你的听力所及之处，当你或某个人说身体一词时，你脑海里会有什么样的观念？

[93] A. 我现在用形体来指某种事物，这就是，关于这种事物，我们确确实实能够说，它凭自身而真实存在，并且关于这种事物，我们也能够确确实实地说，它有特定的大小。我说形体有大小，不是说形体就是大小本身。然而。我确实想到，我曾一度认为，形体只是满足我的触觉或视觉的东西。并且我因此认为，形体也是一个出现在镜子里或梦里或——令我惊奇的是——甚至出现在黑暗中的一个形体的形象（image，**species**）。但另一方面，我想到，那些形象消失了，以便它们的实存不依赖于自身，而是依赖于某种活的本体（animated entity），并且在我看来，它们不再是真实的，而只是现象（appearances，**phantasmata**）和作用于感官的事物之效果（effects）。我因此知道了，它们是无形的。

——霍布斯显然参考的是自己早年信奉的感知的类型理论（a species theory of perception），那就是，他相信视觉是由被看见的事物所发出的极轻巧的物质微粒击中眼睛时而在眼睛中产生的。

至于诸灵（spirits），我的判断基于气（air），因为气就是灵，

我的判断还基于我用自己的触觉能够感受到的风（wind）。在这一基础上，我认为，灵确实是形体，不过是纤弱的形体；我也认为，某些灵可能比其他灵更纤弱，更纯粹；我还认为，在不亚于种种液体——尽管种种液体可能都同样是透明的，但是，在它们、自己的力量之间却差异悬殊——的力量上，某些灵可能不同于其他的灵。然而，我没有能力想象一种介于形体和灵之间或介于灵和现象（appearance，**phantasma**）之间——也就是介于灵和虚无之间——的中间的性质。因此就必须要问一下，在《圣经》中是否能找到“无形的实体”（incorporeal sustance）或“非物质的实体”（immaterial substance）或“独立的本质”（separated essences）这样的说法。

——“某些灵可能不同于其他的灵”：霍布斯在此想的可能是酸味物质。

[94] B. 找不到。但是，英国教会在1562年发表的《三十九条信纲》（*Thirty-nine Articles*）中的第一条，明白地说，“上帝既无形体也无四肢百骸和器官”。而这又绝不允许被否定。那些真否定这一点的人，还会被处以绝罚。

——“上帝既无形体，也无四肢百骸和器官”：三十九条信纲中的第一条说的是上帝的存在，它表达为，“只有一个永生的和真实的上帝，自无始之始便有，没有形体（*incorporeus*）、没有四肢百骸和器官（*impartibilis*）、没有情欲……”它是1553年最初的信纲之一，且其语言与路德宗改教者在《奥格斯堡信纲》（*The Confession of Augsburg*）中的语言相当接近。霍布斯显然参考的是英国国教主教会议在1563年早期所发表的信纲版本（霍布斯藏有格列高利对日历［MDLXII］，与旧的儒略历一致），尽管该信纲的数目被伊丽莎白减掉一条。伊丽莎白希望把罗马天主教徒留在英国教会内，因此她删了一条可能会触怒罗马天主教徒的信纲。在1571年的最后版本中，那一条（第二十九条）又被恢复了，因为与罗马和好的一切希望都已烟消云散，并且对立的天主教徒已经离开英国教会，而服从教皇庇护五世对伊丽莎白

处以绝罚并罢黜其王位的诏书《治权源出上帝》（*Regnans in excelsis*）。

[95] A. 并且，这也不会被否定。然而，第二十条信纲说，任何从《圣经》中找不到依据的东西，教会都应禁止作为信条。我怎么能够期望，这第一条信纲曾有如此的圣经依据呢！因为我仍然不知道，在什么意义上，某种不是形体的东西能够被称之为最伟大的或伟大的。

——第二十条涉及教会在教义上的权威，其表达如下：

教会有权力规定礼拜和礼仪，也有裁断信仰争议的权威：然而，教会命令任何违背明文的上帝之言的事情，皆不合法，在解释《圣经》时，教会也不能使一处的解释与另一处的解释相矛盾。因此，尽管教会是《圣经》（Holy Writ）的见证者和保有者，然而，就像教会不应命令任何违背圣经的事情一样，除为得救所必需的事情外，教会也不应强迫人们信仰任何其他事情。

除了从“教会”到“信仰”这一开放条款外，这一信条还源于爱德华六世在1553年5月批准的克兰默大主教（Archbishop Cranmer）的《四十二条信纲》（the Forty - two Articles）。开放条款首先出现在1563年的拉丁文本中，而且很可能是伊丽莎白当局加上去的。英国国教主教会议在1571年——如果不是更早的话——所核准的这一信条，把教会制定崇拜和礼仪的外部要素的权力与教会裁断有关基督教信仰教义和信仰争议的权威区别开了。在信仰争议领域，教会据说无权确认或颁布新的教义，而只是有权宣告信仰真理所是的并且已经一直是的东西；教会可以监督一种特定教导是否与教会已经接受并一直宣称的神谕相一致。在这样做时，教会可能会达致能给予它所宣称的内容以更大准确性的信仰形式，但是，一定不能允许任何新奇之事来打断从宗徒传下来的教义的连续性。于是，安立甘教会的训导就既不同于清教徒的观点也不同于罗马天主教的观点，因为清教观点认为，凡《圣经》中没有规定的仪式礼拜，都当禁止，而罗马天主教一直认为，除了《圣经》以外，并且作为《圣经》的补充，教会也是系统教义发展的连续传

统之场所。关于《圣经》和传统的关系，见 Oberman, *The Harvest of Medieval Theology*（《中世纪神学的收获》），页 361 - 422。霍布斯所持的是宗教信仰无差别论（indifferentism），与这种理论相一致，霍布斯也发现，崇拜是一种外表、是服从于立法的，而且，霍布斯认为，在教会内也找不到无可挑剔的持续不断的启示过程。霍布斯可能是通过他在福克兰圈子（Falkland Circle）里的朋友科灵华兹（Chillingworth）了解到唯凭圣经原则，在适用这一原则时，霍布斯希望证明，《尼西亚信经》中的内容极少或没有不是源自《圣经》的；见下面第 103 节。霍布斯的观点削弱了天主教的圣统（*traditio*）概念之基础，并许可个人对《圣经》进行解释，这也是路德从一开始便热情促进和支持的观点；关于这一点，见第 173 节。神学观点上的分歧是霍布斯时代内战纷争的主要原因，但是，在霍布斯看来，只要在公众崇拜和信仰宣誓问题上，个人与主权者的规定保持一致，神学观点的分歧就不是问题。霍布斯削弱了教士权力在国家中要有独立基础的所有要求之基础，因为他承认了主权者作为《圣经》的公共阐释者的权力，并且许可了基督教君主本身的祭司职分，在霍布斯看来，基督教君主的授予圣职之权，就为履行这样的责任提供了足够的基础。见下面第 206 - 207 节以及注疏。

但是，请你告诉我，在“受生”（be born）和“发出”（proceed）之间，有什么区别?

[96] B. 请看《马太福音》（1：20），天使对若瑟夫说，“不要怕娶你的妻子玛利亚，因为那在她内受生的，是出于圣灵”。

[97] A. 但是我不知道，这里所说的“是出于圣灵”（is of the Holy Spirit）指“生于圣灵”（born of the Holy Spirit），还是指“从圣灵所发出（proceeds from the Holy Spirit）”。

[98] B. 这段话是被指定为在割礼节宣读的《马太福音》的一部分，在割礼节上，一个人要诵读由爱德华六世批准出版的拉丁文公祷书，“那在她内受生的，是由圣灵完成的”，就像所宣读的那样，我们的教会把这话翻译成“祂来自圣灵”（He comes

from the Holy Spirit)。在那里你就明白了，英国教会如何来解释这段话，而我认为这种解释乃理所当然。

——对霍布斯关于爱德华公祷书所作的讨论，特利考德教授有渊博精深的解释，请读者留意；见 Tricaud, *Léviathan Traité de la matiére, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*（《〈利维坦〉关于质料、形式、权力以及教会和市民共和国的论述》）(Paris: Editions Sirey, 1971)，页750，注70。

[99] A. 结果会如何呢？在信经中，我们说圣灵发自于(proceeds from) 子，而在这段话中，子也发自于圣灵，而且都用了"生于"(born) 的说法，既然这样，那么似乎在受生 (being born) 和发出 (proceeding) 之间，根本就没有区别了。罗马教会在这些词语之间做出区分，是为了什么目的呢？

[100] B. 我不晓得。但是你知道，斯芬克斯曾经用一个难题在人们中间传播恐怖。

[101] A. 教父们从这些词语之间得出了什么差别呢？

[102] B. 我还没有看到他们得出的任何差别。基里尔 (Cyril) 说，子之于圣灵，犹父之于子。

——基里尔的《辞典》(*Thesaurus* 23) 有这样一段话。

[103] A. 那么在基里尔看来，似乎就是子生了圣灵，因此我们就又一次回到了认为"生于"(to be born) 和"发出"(to proceed) 意思一样的观点上。在我看来，毫无疑问，上帝之子生于包含了整个三位一体的上帝。

但我似乎又觉得，人的救赎取决于语词上的这些鸡毛蒜皮的诡辩之结果，是不对的。任何人都不会怀疑，那信耶稣基督以及痛悔己罪的人，即使不是一位神学家，也能得救。

我也没有背离《尼西亚信经》的教导，我看到，《尼西亚信

经》最明白不过地源于《圣经》，也就是说，父、子和圣灵三者，是以三个位格存在的同一个上帝，因为“位格”一词的正确和恰切的含义，就是扮演自己的诸角色或其他人的诸角色的同一个人。

进一步说，如果 **persona** 一词像贝拉明认为的那样，仅仅是一单独的、理智的实体，比如说彼得、保罗和约翰，或者，就是代替本体（hypostasis）的那同一事物的东西，那我就不理解，父、子和圣灵怎么样就不是三个单独的实体了，也就是说，怎样就不是有三个上帝了。

我也不明白，那种看法如何能从《圣经》中得到确证，因为在《圣经》中，无论 hypostases 还是 persons，在上帝内都没有分别。祂们据说是仅只在天国中作见证的三位，也就是说，父、子和圣灵，[1] 而这三位又是一个。

在教父们个人对信仰的种种解释中，他们超出《圣经》以外所说的那些事情，对基督徒并不具有约束力，每一位基督徒都应该从《圣经》中寻求自己的救赎，这不是因为任何其他人的危险，而是因为他自己最深刻的危险。

——按照霍布斯的理解，这意指的危险必定是永恒的谴责。也可能有如下意思：一个人的拯救是私人的事情，不应服从于其他人的强制性审查或影响。

现在，我要探讨其他问题了。

① 参见《约翰一书》5：7。

第二章　论异端

[104] A. “异端”（heresy）是什么？

[105] B. 这是一个希腊词，指任何宗派（sect）的教义。

[106] A. 宗派是什么呢？

[107] B. 宗派就是在诸种学问中跟从同一个人以及跟从同一个导师的一些人，这些人经由按照自己意愿的行动，为自己选出那同一个人和同一个导师。正像“宗派”来自拉丁词中的“跟从”（following，**secutus**）一样，“异端”来自希腊词中的“挑选”（choosing，***hairesis***）。萨摩撒塔的卢奇安（Lucian of Samosata）尽管在希腊语方面是一位大权威，却是一个不虔敬的人，他写过一本书来论挑选导师，题为《论拣选》（***peri haireseos***）。

——“‘异端’来自希腊词中的‘挑选’（choosing，***hairesis***）”：这是一个从动词 ***haireomai*** 变来的名词，意思是，为某人自己选择，更喜爱。霍布斯在此指的是，一个宗派就是因他们的“异端邪说”而结合在一起的人们的自愿联合，也就是说，是这些人们挑选他们自己的老师的自由行动。

[108] A. 曾经都有过什么宗派？又是谁人组建了这些宗派？

[109] B. 这些宗派由哲学家们组建，也就是说，由柏拉图、亚里士多德、芝诺、伊壁鸠鲁以及其他人所组建，尽管这些宗派被称为柏拉图主义者、逍遥主义者、斯多亚主义者和伊壁鸠鲁主义者。这是希腊哲学家们或者那些要求被承认为哲学家们的人的主要宗派。因为，我着实认为，宗派的发起者柏拉图和亚里士多德、芝诺和伊壁鸠鲁，按照他们的异教徒身份，确实是哲学家；也就是说，他们是献身于真理和德性的人。正是因为这一点，他

们的大名才在他们智慧的荣耀中理所当然地几乎照烁了普世。但是，我认为，我们不应称跟从他们宗派的人（their sect - followers）为哲学家，因为，这种宗派跟从者除了了解他们导师的观点外，自己却一无所知。这种宗派跟从者不晓得，自己所拥有的教导是建立在什么样的推理原则和推理方法之基础上的。除了显得悲伤忧戚地四处游走以外，他们在生活中也根本不按照哲学的行为方式来规导自己；他们不修边幅，披肩褴褛。至于其他方面，他们贪婪、傲慢并易怒，对于百姓的倾向和情感完全不了解。

——“披肩褴褛”：披肩是一片长方形的磨损布料，主要是男人用来披在身上做外罩；人们认为披肩是希腊人特有的一种服装式样。

[110] A. 但是，到目前为止，你还没有谈及真理或谬误这样的语词。它们不属于异端的范畴吗？难道其中的一个或另一个，不是每一种教导必然与生俱来的东西吗？

[111] B. 不是，当然不是。异端只是用来称呼某种公开宣告的观点，不论这种观点是真还是假，合于法律还是违背法律。

[112] A. 如果这些人互称对方为异端，那么异端似乎就不是辱骂的说法了。

[113] B. 哦，希腊哲学家的诸宗派并不互相称对方为异端，而是称卑鄙的人、渎神的人、盗贼、弑父母者、不洁者（***miaros***）、可诅咒者（***kataratos***）以及其他名字，这些都是最低等的人在发怒和诅咒时所使用的名称。但是，当种种异端在教会内部*出现以后，最严重的谴责就是被称为异端。*

[114] A. 除了希腊哲学家中的那些异端外，不曾有过其他异端吗？

[115] B. 就像《新约》清楚表明的那样，在犹太地区，法利赛人、撒都该人和埃赛尼人的宗派，也被称为异端。同样，希腊崇拜、犹太教和基督教在那些时代也被视为种种异端。在一系

列犯罪中，《加拉太书》就包括了异端在内，而且，在《加拉太书》（1：8）中，异端是指任何有悖于圣保罗教导的教导，也就是说，相反基督福音的教导："但无论是我们，是天上来的使者，若传福音给你们，与我们所传给你们的不同，他就应当是受诅咒者"（let him be anathema, ***anathema esto***）。

——"也被视为种种异端"：《使徒行传》（6：1，9：29和11：20）的作者了解讲希腊语的希腊化犹太人，《加拉太书》（2：14）则描述了犹太化的人，亦即要求在新习俗中保留犹太习俗的信仰基督的人。特利考德（Francois Tricaud）注意到，霍布斯可能已经接受了"希腊精神"（Grecism）的说法，也就是来自埃比法尼乌斯对阿卡西乌（Acacius）和保罗的回应那里的希腊崇拜（Hellenism）和犹太文化，在1622年，佩塔维斯（Petavius）把Hellenism（***hellenismos***）翻译成了***Graecismus***，这一说法或许就是在他的翻译中出现的。在回应阿卡西乌和保罗时，埃比法尼乌斯就像在自己之前的希波律都（Hippolytus）一样，也谈到法利赛人、撒都该人和埃赛尼人。

"《加拉太书》就包括了异端在内"：《加拉太书》（5：19－21）说，"本性私欲的作为是显而易见的：即淫乱、不洁、放荡、崇拜偶像、施行邪法、仇恨、竞争、嫉妒、愤怒、争吵、不睦、分党、妬恨、凶杀、醉酒、宴乐，以及与这些相类似的事……"

[116] A. "受诅咒者"（***anathema***）是什么意思？

[117] B. 带长音e（eta）的anathēma是指任何专用的、被祝圣的或与一般用途相分离的无论什么东西。但是，带有短音e（epsilon）的anathema则是指一个被交给冥府黑暗的人。

——带有字母η（eta）的anathema，指"那作为庙宇里的三脚台或还愿供品而被安设的东西"。带有短音e（epsilon）的anathema，在七十子希腊文本《圣经》中包含了被移交给罪恶的意思，《利未记》（27：28）和《申命记》（7：26，13：17）中有这样的说法。在《罗马书》（9：3）和《哥林多前书》（12：3）中，这词也被用于人。霍布斯也可能参考了罗马的诅咒（*devotia*）观念。

[118] A. 一位天使怎么能够被交给冥府的黑暗呢?

[119] B. 天使当然不能够被火烧或杀死。但是，它可以不被看作天使，而只是一个妖怪（specter），并作为一个被诅咒的欺骗者而受到谴责，也就是如《圣经》所说的，被交给撒旦。

——霍布斯可能想到的是那些已从天国堕落而被交给塔尔塔罗斯（《犹大书》6和《彼得后书》2：4）并等待最后审判的天使，但是这一段相当模糊不明：sed pro non Angelo sed pro spectro tantum, haberi potuit, et ut deceptor execrabilis declari, id est, in verbis Sanctae Scripturae, tradi Satanae. 这可能是指撒旦被描绘成了撒谎者之王。（在拉丁文本《利维坦》第47章，霍布斯参考“妖怪”（specter）一词来定义“精灵”（fairy）（*lemur*），所以这一段可以译成“只不过是一个精灵”。

[120] A. 在初期教会中，既然教会有书写下来的福音作为正确信仰的规导，那么是什么导致了异端的产生呢?

[121] B. 是我刚才所说的那些哲学家们的骄傲，导致了异端的产生。那些哲学家们是生活于使徒时代的无知的人，他们已经学会了比其他人更精微地论辩，更滔滔不绝地演说。在作为长老和主教跻身基督之道时，这些人几乎都是出于急需而被选出来维护和传播信仰的，并且，由于其中大多数人都是平信徒，甚至是改信基督教者，因此他们都固守自己的异教导师的训导。于是，他们就试着解释《圣经》，以便同时保存自己的哲学和基督教信仰，好像这两者是同一件事。

——霍布斯试图区分基督教中的希腊因素和基督教本身，这样，他就预示了19世纪。

[122] A. 哲学里的异端是什么，你已经解释得很清楚了，但我仍然不知道，在教会中，应该正确地称异端为什么。

[123] B. 在初期教会中，直到尼西亚大公会议的时代，那时的基督徒意见不一致的大部分教导，都涉及神圣的三位一体教

义。因为，尽管每个人都坚持认为，三位一体的奥秘不可理解，然而，由于相信自己的导师的哲学，每个人竟都大胆地按照他自己的方式来解释三位一体。

从这里开始，首先就产生了争论，然后就是混乱；而后，为了避免丑闻并在教会内建立和平，就召开了宗教会议（synods），宗教会议的召集，当时并非出于掌权者的命令，而是通过主教们和教士们自愿聚集在一起而召集的，因为他们能够减轻迫害。

在这些公会议（councils）中，参加者们确定了在任何争论的领域中，一个人关于信仰应该相信什么。被确定下来的东西就叫做大公信仰（catholic faith）；被谴责的东西，就叫做异端。因为，就单个的主教或教士而言，公会议就是大公教会，也就是说，是整个教会或普世教会。所以，公会议的观点就是大公的观点，而一个教士个人所持的个别信条就是异端。实际上，就像我已经从历史材料中所收集的那样，"大公教会"（Catholic Church）的名称就是从这里导出的。而在每一个教会中，"大公的"和"异端的"这样的词语就成了对立的说法。

——"大公"（Catholic）在此指的是多数人意志，这一多数人意志可以约束全体的人；在被看作自愿联合的教会中，"按照全体的人"来认信和崇拜，是指根据多数人的意志来行为。在霍布斯所说的意义上，异端就是少数人的意见，而不管这意见是对还是错。这样一种意见的合法性，只能按照主权者制定法律和制裁违法行为的权能之设立，来被决定。这种意见的真理性不能够被确定，所以，人们受骗是相当不可能的。

[124] A. 如果"大公教会"除此之外没有其他意思，那么，在基督教世界中确实就有许多大公教会了。

[125] B. 有多少教会的首领，就有多少大公教会。并且，有多少基督教的王国和共和国，就有多少教会的首领。因为每一个地区（regio）的基督徒的国王，就是他的臣民的首领，他独立

于地上的另一个首领。这样，有多少教会的首领，就有多少可见的教会。

——在《附录》的这一节中，霍布斯阐述了国家教会（national church）原则。

“有多少教会的首领，就有多少大公教会”：那就是，有多少教会，就有多少在人们中间具有“主权者”权力的人的团体。教会中的这种权力不包含强制性力量，并且，就像霍布斯在上文第123节中指出的那样，自愿召开会议的尼西亚的教父们，要求君士坦丁用他的主权者权力强制实施他们的决议。教会本身缺乏强制性力量，并且，教会对被禁止的信条和宗教活动提供救治的措施也受到限制；见下文第145节。

“就是他的臣民的首领”：把统治者作为身体组织的头这一器官学上的比喻，非常古老，在1651年版《利维坦》的著名封面图画中，这一比喻成了可见的，也因此，这一版本被称为“头”版（“head” edition）。该图画形象的外部特征在不同方面都被确认为查理一世、克伦威尔或霍布斯的保护人之特征；参见 Arnold A. Rogow, *Thomas Hobbes: Radical in the Service of Reform*（《霍布斯：为改革服务的激进主义者》）（New York and London: W. W. Norton and Company, 1986），页158以下。

“他独立于地上的另一个首领”：这是亨利八世在《圣座献仪和豁免法案》（*Peter Pence and Dispensation Act*）（25 Henry Ⅷ, c. 21）中的立场：

> 这是陛下的王国，上帝之下，唯有陛下，再无出其右者，陛下之王国，已无需再服从任何人之法律，而只服从此一为本王国福祉计，而在本王国内已被筹划、制定并获得的法律，或者，只服从其他类似的为陛下及其先祖所默许而陛下王国之人民已自愿采纳并施行其间的法律，这法律由于历久而成习俗，进而对人民有了约束力，人民服从法律，并非服从任何外邦国王、君主或大主教的法律，而乃是服从本王国的习俗法律和古代法律。

关于教皇是否在英格兰实施了管辖，梅特兰（Maitland）和斯塔布斯（Stubbs）有争论，尽管似乎很清楚的是，早在爱德华一世治下（1272－1307），就宣告了皇家利益高于教皇利益。请注意莱特（J. Robert Wright）

在其认真而精细的研究，《教会与 1305 - 1334 年间的英国王权：根据雷瑙大主教的记录之研究》（*The Church and the English Crown* 1305 - 1334：*A Study Based on the Register of Archbishop Walter Reynauld*, Toronto：Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1980, p. 153）一书中所说的话：

或许是在爱德华一世的晚年，至少可以确定是在爱德华二世开始统治时，王权已明显开始扩大其管辖权……并开始宣布，国家法庭对那些不管是在本国内还是在罗马教会的人，都有管辖权。这不再简单地是一个禁令问题，这是因为在王国内部可以获得正义了，而不是因为承认了所说的属于皇家法庭管辖的事务。然而，除了建立在皇权和古代习俗基础上的观点，以及更强有力的政策，似乎已经逐渐系统表达出来以外，英格兰的特权并不同意这一宣告。而后——尚不能知道确切时间——上诉于罗马的皇家禁令之基础曾一度改变。上诉于罗马不再像在 1233 年那样，被说成仅只是“违背我们特权的形式”（contra formam privilegi nostril），但是现在，就像在 1307 年那样，上诉于罗马更是“对我们皇家权利和我们遗产的破坏，以及对我们的尊严和王权的巨大伤害”（in enervationem juris nostri regii et exheredationem nostram et enormem laesionem dignitatis et coronae nostrae）。

这一条资料是库奈尔（Stephen Kuttner）教授告诉我的，谨向他致以谢忱。

“有多少教会的首领，就有多少可见的教会”：亨利八世在 1534 年宣布自己是英国教会的“元首”（head）（26 Henry Ⅷ, c. 1），霍布斯可能是想起了这一宣告中的说法：

尽管国王陛下理所当然是且应是英国教会之最高元首，且本国神职界在其宗教会议中也承认此点，然为此事的确证和确认故，为在英格兰本国的基督宗教中提升德性故，亦为压制和根除一切谬误、异端及其他罪大恶极之行为和迄今在本国教会内使用的陋习故，本届国会凭其权威得规定，吾人之主权者国王陛下，及其继承人和继位者，本国之王，当被接受和视为英格兰教会在地上唯一无二之最高元首，这教会当被称为安立甘教会（Anglicana Ecclesia）；且焉，吾王陛下当享有附属于及合并于本王国的至高王权，及因

此而来的作为一切荣耀、尊严、超卓、管辖、特权、尊威、豁免、利益和便宜的称号和名衔，此等事物属于英格兰教会至高无上之首，并与其尊严合宜相称；且焉，吾王陛下，及其继承人和继位者，本国之王，时常具有全权和尊威，以查询、压制、矫正、改革、规导、纠正、限制和补救所有此类无论何种谬误、异端、陋习、冒犯、藐视和罪大恶极之行为，并应当或能够以任何方式改革、压制、规导、矫正、纠偏、限制或补救精神权威或辖制，以最大程度地悦乐全能上帝、提升基督宗教之德性，并保持本王国之和平、统一和安宁。

亨利的女儿伊丽莎白后来满足于“统治者”（governor）这一名号。该法案关于亨利王国之至高王权的措辞，在当时的若干法案中都能找到，比如说在《禁止上诉法》（*Act of Restraint of Appeals*）（24 Henry Ⅷ, c. 12）中就能找到，这些措辞让人想起了亨利八世的惊人宣告，那就是，他说自己的王权是从君士坦丁大帝传下来的；见 Richard Koebner, Constantine the Great and Polydore Virgil（君士坦丁大帝与伯利多莱·维吉尔）*Bulletin of the Institution of Historical Research* 26（1953）：29－52。在国王离婚的背景中，并且随着英国接受了经由胡滕（Ulrich von Hutten）而知道的瓦拉（Valla）证实《君士坦丁的赠与》（*Donation of Constantine*）是假的，当至高地位能被用来既涵括教会又包括国家的领导权时，这一宣告就具有重大意义了。《附录》强调了教会生活和教会改革中的君士坦丁和其他基督徒皇帝，也强调了教会的法律地位和教会教义的纯粹性，而在整篇《附录》中，尤其是在上述强调中，都存在这一理论的诸种要素。霍布斯抛弃了总是很柔弱的——如果不说是想象的话——历史的证明，并认可了建立在自然正义和圣经之基础上的主张。

有耶稣基督本身在天为首，上帝选民分散至于普世，由于这些人受到召唤，并组成了真正、至公和唯一的教会，这也是我们宣誓相信我们信仰之信条的教会。因为，如果我们用大公教徒一词，来指那些在任何时候曾经是基督徒的人的话，那就没有也不能够有另外一个大公教会。因为在基督教国家中，组成国家的和

组成教会的是同一些人。于是，如果地上的任何人都有权作整个基督教会的首领，那么同时他也就有权成为所有王国和共和国的国王了。

——“这也是我们宣誓相信我们信仰之信条的教会”：这样，尽管所有基督徒都是不可见的普世教会的成员，但他们在世上是被组织进可见的国家教会中的。

“组成国家的和组成教会的是同一些人”：亨利八世的目标是，在皇家人物的主权之下统一教会和国家，并在英格兰以及其他地方确立这种历史先例。这在霍布斯看来并不新鲜。参见帕克尔（Henry Parker）的观点，见 *The Question concerning the Divine Right of Episcopacie*（《关于圣公会的神圣权利问题》）（1641），尤其页 3－4。

“有权成为所有王国和共和国的国王了”：这一分析的结论，是要否定教皇对比如说英国主权者领导下的基督教臣民的最高治权。

[126] A. 初期的诸教会，称哪些教导为异端呢？

[127] B. 有许多教导被称为异端，但首要的就是包含在尼西亚信仰告白中关于三位一体的教导。关于三位一体的信仰表述，起源于全基督教会的尼西亚大公会议［325 年］，但在后来的三次全基督教会的大公会议中完善了，这三次大公会议就是在君士坦丁堡［381 年］、以弗所［431 年］和迦克敦［451 年］举行的大公会议。进而，那些时代召集大公会议的罗马皇帝们又认可了这一信仰表述。

之所以召开尼西亚大公会议，是因为亚历山大里亚城的教长阿里乌（Arius）。当该城的主教亚历山大已经说，上帝之子和父是同质的（***homoousios***），也就是说，是同一实体（substance）时，阿里乌起而反对这位主教。而且在那时，当着许多教长的面，在他们热烈争论的当口，阿里乌还否认耶稣基督的神性。结果，此后不久，在亚历山大里亚城就发生了内部争吵和流血事件。于是，为了保持和平，君士坦丁大帝就召集了著名的尼西亚

大公会议。在会上，教父们就定下了信经的措词，也就是“我信圣灵……”这一表达。而且，教父们还谴责了阿里乌主义者的信仰，对阿里乌及其追随者，若干位主教和教长们，处以绝罚，将他们逐出教会。

——“亚历山大里亚城的教长阿里乌（Arius）”：关于阿里乌异端，见西蒙乃迪（Manlio Simonetti）的出色著作《四世纪的阿里乌危机》（*La crisi ariana nel IV secolo*）（Rome：Institutum Patristicum “Augustinianum”，1975）。

“上帝之子和父是同质的（***homoousios***）”：1668年版本和摩尔华兹的版本写的都是 ***homousios*** 一词，而非该词正确形式 ***homoousios***。这可能是来自荷兰的独特拼法或独特的布莱坞希腊文（Blaeu's Greek），因为，认为霍布斯会希望不动声色地忽略 ***homoousios***（同质的［of the same substance］）和 ***homoiousios***（本质相似［of like substance］）之间的区别，肯定不对。

“就发生了内部争吵和流血事件”：在此，有人很可能会听说过一个双重谅解协议，该协议与两位亚历山大——马其顿的修道会会长亚历山大和主教亚历山大——都有关系。

“也就是‘我信圣灵……’这一表达”：尼西亚的教父们在写信经的第三条信纲时没有再进一步，尤西比乌斯（Eusebius）的“通函”（circular letter）确证了这一点；见第179节。

但是，由于在君士坦丁皇权的继任者中有如此多的阿里乌主义者，异端不能够被彻底灭绝。五十年过去了，在君士坦丁堡又举行了另一次大公会议，在这次会议上，马奇多尼乌斯（Macedonius）因否认圣灵的神性而被谴责为异端。五十多年以后，在以弗所举行的大公会议上，聂斯多略（Nestorius）的学说又受到谴责，因为，就像阿里乌那样，聂斯多略否认基督的神性。最后，迦克敦大公会议谴责了欧迪奇（Eutyches）和狄欧斯歌（Dioscorus），因为他们否认基督是人性和神性的统一体。就是以这种方式，那名为尼西亚的信经最终完成了，而我所说的异端，以及其他类似异端的东西，都遭到谴责。

——“因否认圣灵的神性而被谴责为异端”：圣灵受造派（Adversaries of the Holy Spirit, Pneutomachi）异端常与马奇多尼乌斯的名字连在一起，他在公元360年以前是阿里乌派任命的君士坦丁堡主教，公元360年，由于所持教义的种种差异，他被该派免职。子和圣灵都从属于父，已经成为阿里乌派信经的一部分。随着尼西亚教父们对阿里乌派关于子的观点的谴责，处理圣灵问题的该计划的第二部分，就与第一个问题一致了。这一问题未得到并且不得不通过一系列的教会会议来处理，开始于尼西亚的关于三位一体的这一部分工作，在君士坦丁堡大公会议上圆满结束了。

“聂斯多略否认基督的神性”：聂斯多略（Nestorius）是君士坦丁堡的宗主教，他的异端是反对基督神人二性的融合，聂斯多略强烈坚持基督的人性，以至于倾向神人二性的分离，这是“二性合一”（hypostatic union）这一正统教义所贬斥的理论，因为“二性合一”教义认为，基督是一个神圣位格，在这一位内，神人二性最紧密和最契合地结合在一起，但并非是被混同或混淆在一起。以弗所大公会议谴责了这一异端，而聂斯多略被放逐非洲。在关于这一异端的争论中，玛利亚的身份问题出现了，因为聂斯多略否认她是 ***theotokos***，即上帝之母，说玛利亚只是 ***Christotokos***，即基督之母，因此他宁可把神人二性在基督内的统一说成仅只是寓意。霍布斯对拉丁词 **Deipara** 的讨论（第57－58节），表明他熟谙该问题的这一特性。

“否认基督是人性和神性的统一体”：欧迪奇（Eutyches）及其追随者是早期的基督一性论派（Monophysites），该派教导，在基督内的神人二性统一体中，只能产生一性。他们的错误在于，人性似乎被神性吸收了。欧迪奇的观点在君士坦丁堡的一次教会会议上遭到谴责，但他上诉于皇帝狄奥多西（Theodosius），这位皇帝就是站在欧迪奇立场上召集以弗所大公会议以支持亚历山大里亚的狄欧斯歌（Dioscorus of Alexanderia）的那位皇帝。此次会议的程序显失公平，且其结果也不令人满意，以致在进一步谋划之后，马克安（Marcian）在迦克墩召集了另一次宗教会议。已遭皇帝流放的欧迪奇受到了谴责；狄欧斯歌亦遭谴责、罢免和流放。

[128] A. 这些异端遭到谴责以后，就没有再出现新的异端吗？

［129］B. 哦，是的，还有许许多多异端；我都不知道究竟有多少。因为从此以后，罗马教会用自己的法令规定，关于信条不可能犯错误的资格，只有罗马教会才能独占。而且后来，福卡斯（Phocas）大帝又授予教皇超越一切主教的特权。并且，随着意大利境内的帝国权力开始衰微，以及随着基督教君主们被对撒拉逊人（Saracens）的畏惧所俘获，教皇的财富和威势就大大增强了，这样，教皇就凭借自己的权威来召集大公会议，而不再考虑意大利诸君主和国王的权威了。甚至，教皇还胆敢把一些国王和君主作为异端而逐出了教会。

——“授予教皇超越一切主教的特权”：克鲁维尔（John Cluver）在他的《世界简史》(*Historiarum totius mundi epitome*）一书中提到了福卡斯（Phocas）的行为，该书就是奥伯雷（Aubrey）提到的霍布斯在 1651 年返回伦敦后到 1660 年复辟期间所读的书。卜尼法斯三世（Boniface Ⅲ）领导下的教会在处理皇帝问题上的腐败，是清教史撰的共同专题内容。

随着时间的流逝，只要哪些学说似乎会妨碍教会的权力或教会的成长，或者似乎会减损教会已经获得的东西，他们就会把所有这样的学说都谴责为异端。而从这时候起，就产生了许许多多的异端，由于这些异端，随着路德著作的出版，英国以及其他地方的如此多的基督徒都遭火烧而死；最终，那些地方的君主们觉醒了，他们的臣民也从这里解放出来了，罗马的迫害和奴役，悲惨苦痛若此。

——借助于德国的宗教改革，霍布斯已经从地中海的中世纪时代早期，跳到了亨利和玛丽的都铎时代。

［130］A. 罗马教会下令烧死的那些人、路德宗的人、再洗礼派的人以及其他人，罗马教会认为他们是基督徒呢，还是异教徒呢？

[131] B. 无疑是基督徒，而且不仅他们，就连阿里乌派的人以及尼西亚宗教会议所谴责的那些其他人，也都确实是基督徒；罗马教会只是称他们为异端。因为，即使关于救世主的性质，他们用了哲学的推理，并且，关于神圣的三位一体，他们所持看法与《圣经》相反，从而是错误的，但是，他们却认为基督就是真正的弥赛亚，并且认为耶稣基督就是上帝之子，而且他们也称祂的名。

[132] A. 如果是这样，那在我看来，罗马教会抗议古代的异教皇帝的迫害，似乎就是错误的了。因为在那些时代，基督徒就是宗派，就像今日的异端和大公教会的关系一样，他们与罗马帝国所确立的宗教也是同样的关系。但是，如果基督徒被基督徒折磨而不是被无信仰者（*infideles*）折磨，那就确实更惨了。

[133] B. 我也觉得是这样。于是，又一次，在王国和共和国中，小心谨慎就完全有必要，以免爆发叛乱和内战。并且，既然这些叛乱和内战是由于信理的不同和思想的斗争而频频爆发的，那么，谁要是在公开的会议中或在书上，来教导君主们的法律和国家的法律已经禁止教授的这类事情，就理所当然地必须用某种惩罚来镇压他。

——“而频频爆发的”：那就是，在博学的争论者之间出现的可能导致争吵和暴力的种种观点。

由于这个缘故，当我们英格兰的女王伊丽莎白继承她的姐姐玛丽——玛丽曾经烧死了许多异端者，并且甚至威胁过伊丽莎白的生命——的王位时，她就接受了王国，并且，由于有上议院全体议员和百姓的同意，伊丽莎白立即把统治英格兰教会的最高权力从所有外来权力手中夺过去了。因为，这种权威是所有国王在自己领土内所拥有的一种自然权利。并且，伊丽莎白还把教会委托给了她领导下的主教们和来自枢密院的一些人共同掌理，于

是，这些人就依据一部盖有英格兰御玺的、承认他们掌理教会之权的法案，来管理教会了。伊丽莎白在这一法案中制定了明文，以免主教们宣告我所说的前四次大公会议中的任何一次所没有宣布的任何异端邪说。于是，英格兰教会关于异端的立场，就和君士坦丁大帝领导下的罗马教会关于异端的立场类似了。

——"从所有外来权力手中夺过去了"：在这一点上，霍布斯的拉丁文表述有点儿模糊。显然他是引伊丽莎白的宗教和解——因为和解的主要政策是成功的——为证，这和解就是，对法律规定的和女王权威所支持的宗教之外在服从。伊丽莎白远不是去打开进入人们灵魂的窗户，而是通过提高外在的一致来作为统一的基础，这样，宗教才可能促进——或至少不阻碍——她的治理进程。这种做法中的智慧和手腕受到霍布斯的赞扬，尤其是考虑到斯图亚特王朝早期的教会规训计划和改革计划失败时。这些观点对处理查理二世治下的情况，具有重要意义，因此不可忽视。

"所没有宣布的任何异端邪说"：1 Elizabeth c. 7. 霍布斯似乎把该法案的某些结果和过程与特许证书（letters patent）混淆了。

这种情况一直持续到查理一世统治的第十七年。是年，他的臣民们再不愿意忍受主教们的巨大权力，而几乎是受这些臣民们的恳求所迫，查理一世才废除了伊丽莎白的法案。他只给主教们留下了普通的权力，也就是说，在皇家的同意下制定教规的权力，也就是制定教会法律的权力。

——"查理一世统治的第十七年"：那是在1641年，背景是查理与苏格兰人和长期国会的斗争。

"才废除了伊丽莎白的法案"：1641年7月5日的立法，（17 Carolus Ⅰ, c. 11)，撤销了《最高治权法案》（Act of Supremacy）第八条，废除了高级委员会（High Commission)，即异端法庭，并禁止在将来设立类似法庭；见第133节末尾注疏。尽管国会采取了这次行动，查理二世仍然不难随复辟而授权于类似的委员会。

"也就是制定教会法律的权力"：伊丽莎白在其1559年的《最高治权法

案》中宣称，古代的王权有权管辖教会行政，因此，该法案就规定，对教会的这种古代管辖权仍应归还给王权，该法案并废除了与这一管辖权相抵触的一切外国权力。这一法案同样也只把那些被《圣经》明确宣告为异端的学说被某一次大公会议依据《圣经》而宣告为异端的学说或被英国国会高等法庭宣告为异端的学说，指控为异端，并且还要经过主教会议的同意。该法案也授予女王及其继位者设立调查教会事务、教会规戒和信条的调查员之权力。后来，在伊丽莎白统治的第一年，她任命了6个人根据特许证书（leltters patent）来开展这些工作。这个6人小组就形成了自1570年始被称为高级委员会（High Commission）或高级委员会法庭（Court of High Commission）——大约从1576年开始为人所知——这一机构的核心。它作为负责行政事务和异端事务的教会法庭而开展工作，因此没什么人喜欢它，在查理与国会发生矛盾的早期，高级委员会就被撤销了。星座法庭（Star Chamber）由于接过了高级委员会法庭的某些程序和职责，因此也有了本不该有的糟糕名声。阿舍尔（Roland G. Usher）的开拓之作，《高级委员会的兴起和衰落》（*The Rise and Fall of the High Commission*）（Oxford：Oxford University Press，1913），在这一研究领域仍是奠基性的，在1968年的版本中，泰勒尔（Philip Tyler）做了文字校正，改变了强调重点，并写了一篇新导言。关于这些委员会在约克教区的工作，也见 Ronald A. Merchant，*The Puritans and the Church Courts in the Diocese of York* 1560 – 1642（《1560 – 1642年间约克教区的清教徒与教会法庭》）（Aberdeen：Longmans，1960）。

[134] A. 那么，就教义的纯洁性而言，英格兰教会今日所呈现的情况，与君士坦丁时代教会的情况无甚两样，但就教会法的公正性而言，今日的英格兰教会比君士坦丁时代的教会还要略胜一筹。因为，若一个人因害怕不能得救才信仰基督教，当然不对，但是，如果因此他就应该以犯错的罪名而接受惩罚的话，这确实不公正，倘若这罪名是由那些不会犯这种错误的人所定的话，就尤为不公。

[135] B. 犯错误、受骗、坚持错误观点，这些东西本身并不是犯罪（crime），一个人只要是在内心里坚持错误，那就不能

成为犯罪。因为，什么样的思路会导致罪名？什么样的见证者会证明确信？而判断又如何才能被宣布？不过，言辞能被弄成刑法问题，而立法者理所当然可以设法用刑罚——包括剥夺其生命——来惩罚他们。如果亵渎国王可以被处以死刑，那么亵渎上帝就更应如此。

——在此，霍布斯心里想起的可能是查士丁尼《新律》（*Novella*）第 77 条的原理；见第 171 节以下。

但是，公正要求这样一部法律公开列出它惩罚什么罪行、惩罚的方式是什么，这一要求的目的是，如果做错事的人预先知道了他将得到的惩罚，那他就可能因害怕惩罚而不为错误行为。用法律来规定惩罚的目的不是为了餍足对一个人的愤怒，而是为了阻止伤害，以尽可能地为人类的利益多做一些事情。任何不教而诛的法律都不公正，而且，在制定法律时，无论最高当局具有怎样的自由裁量权利，强加法律中没有预先规定的惩罚，都仍然不在其自由裁量权范围之内。

——请注意，霍布斯很早就对刑罚的功利主义理解做了阐释，而且他很早就认识到，对主权者权力的限制与刑法所追求的目的是一致的。在描述未分立的主权时，霍布斯并不是想要让主权者对其臣民具有生杀予夺的独断权力，从这里的观点，以及从他关于自卫和服兵役的观点，都可以清楚看到这一点。

此外，除非一部法律已经宣告并颁布，以致再没有任何可信的不知晓的借口，否则，甚至违背该法律的行为，也不能理所当然地受到惩罚或被称作犯罪。

[136] A. 但是，践踏自然法难道不是犯罪并应受惩罚吗，即使这种法律中并未规定惩罚的方式？

——在说“方式”（*modus*）时，霍布斯可能既是指刑罚的形式，又是指刑罚的轻重，尽管这是不太清楚的。

[137] B. 自然法是永恒和神圣的，并且仅仅刻在人的内心中。但是，晓得怎样凝视内心并解读刻于内心的事物之人，太过少了。因此，人们才从写下来的书面法律中学习应该做什么和不应做什么。并且，由于人们已经看到了种种刑罚，他们就只是按照每个人认为对自己有益或有害的标准，来做某些事情和不做某些事情。

——在霍布斯的道德学说中，自然法理论的位置已经成为聚讼纷纭和长期争论的主题：对这一主题的主要观点的概述，见 W. H. Greenleaf, Hobbes: the Problem of Interpretation（《霍布斯：解释问题》），载 *Hobbes - Forshungen*（《霍布斯研究》），Reinhart Koselleck 和 Roman Schnur 编，(Berlin: Duncker and Humblot, 1969)，9 - 32。按照霍布斯对上帝意志和权能的直觉知识，他难以清晰和连贯地阐明自然法学说，我认为这并不奇怪；见 David Gauthier, *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*（《利维坦的逻辑：霍布斯的道德和政治学说》），(Oxford: Clarendon Press, 1969)，页 35 - 40，页 178 以下。又见 Pierre - Francois Moreau, Loi divine et loi naturelle selon Hobbes, *Revue internationale de philosophie* 33 (1979): 443 - 451. 关于霍布斯与自然神学，见第 183 节以及注疏。

此外，如果被做的某种事情违背自然法，我们一般不称之为犯罪（a crime），而称之为罪过（a sin），并且，如果人们痛悔的话，他们就认为自己的罪过立刻得到了宽恕，除非他们所做的事情对国家或邻人造成了某种伤害。而且，在这种情况下，他们认为自己不是该受惩罚，而是应被要求为自己已经造成的损害给予赔偿。但是，他们认为恶本身只应由上帝来惩罚。因为，如果在自然法被履行以后，由罪人来惩罚罪人，只指控他的罪过，那么这就像内战状态了。

[138] A. 但是，如果一个人是无神论者，为什么他就不应受罚呢，不管是否存在一部规定了惩罚方式的书面法律？

[139] B. 他无疑应受惩罚，并应受最严厉的惩罚，但是，他首先应受指控、审理和谴责。而且只能就他所说和所做的来指控他。然而，通过什么样的行为可以证明无神论呢？因为，你听说过什么行为如此邪恶和不虔敬，与不仅那些不被认为是无神论者而且甚至那些宣誓加入基督教的人不曾做过的行为一样？不！不是从一个人的行为来断定他是否是一个无神论者。这样，根据被说出来的东西——即一个人用口说出来的或写下来的东西——就能够指控一个人为无神论者；也就是说，如果他不是以其他方式否定而是径直否定上帝存在，而他才能够被指控为无神论者。

[140] A. 但是，如果一个人说了或写了某种东西，其必然后果是导致上帝的不存在，那我们不是称任何这样的人为无神论者吗？

——法布罗（Cornelio Fabro）把这次争论看作是思想史上第一次直言不讳地讨论实质的无神论。

[141] B. 哦，是的，我们称他为无神论者，只要当他用口说出或写下这种东西时，他看到了必然的结果就是如此。因为，如果法律禁止某些特定的言辞和行为，并要惩罚这些言辞和行为，那么它们就必须被明文规定在法律中，以便负有法律义务的每个人都能够明确知晓这些言辞和行为。倘若法律惩罚行为，那么这法律就必须明确规定这些行为的要件。倘若是惩罚言辞，那么法律本身也必须写明是惩罚哪些言辞。

因为言辞的后果非常难以判断，所以，如果按照正常推理，一个被指控的人是出于不知晓而已经说了违背法律字句的东西，那么这种无知就构成了免罪的理由，只要没有对任何人造成伤害就行。但是，如果一位法官出于对某种后果的无知而使一个无辜的人出庭接受惩罚，那么这法官就不能被免责。但是，如果这位法官知道这些言辞本身是违背法律的，那就能惩罚他。

——这里的中心意思似乎是，如果没有关于异端的言辞来明确指导法官们，那他们就可能在推理上犯错误，并可能会不公正地对待无辜的人，然而，如果法官们有明确的指导，那他们就不可能犯错误了。

现在，否认上帝存在或公开宣告他自己对上帝是否存在怀疑的人，即使法律中没有规定惩罚的方式，甚至根据自然的公正，也能够对他处以流放。因为，宗教和对神圣权威的承认，在每一个国家都是法律所要求的；并且每个国家都必须保证，对圣约的信仰（faith in covenants）应受保护，尤其当这信仰是通过宣誓来表白时。这样，由于无神论者不能被宣誓所约束，因此就必须把他从国家中清除出去，这不是因为他不服从，而是因为他是公众讨厌的人。然后，一旦对公众的伤害已经减弱，那我就看不出来，既然他有可能从不虔敬中皈依，为什么还必须要处死他。因为，一个人只要还没有死，那么他从上帝的耐心那里，有什么不能期望呢？关于亵渎不敬的言辞——也就是责难上帝的言辞，并且，如果思想同意这言辞的话，那就是无神论——也应该是同样的道理。

——“尤其当这信仰是通过宣誓来表白时”：霍布斯的回答是，宗教是公民义务的基础，这一回答使他与培根（Francis Bacon）以及反对贝尔（Pierre Bayle）、洛克（John Locke）和其他支持宽容原则的人的中世纪站到了一起。霍布斯试图阐明客观的无神论概念——这种无神论概念不是建立在被归咎的信条之基础上，或者是作为从观察既定行为所推论出来的结果的概念，而只是直率的陈述，以及他关于惩罚的中庸态度——霍布斯的这一试图仍然可以被引证为是一种自由性情的证据，这种自由性情或许是源自对英国普通法的听证程序的尊重，以及源自他自身的经验。参见《利维坦》，201。

[142] A. 但是，为什么按照摩西律法，亵渎不敬者应被处死，而不是遭流放呢？

[143] B. 一旦制定了法律，人间的国王就有权利将亵渎不敬者逐出他的王国。摩西时代以色列人民的王，就是上帝自己，这是靠约定确立的，并且祂当然也是普世的王。一旦通过了法律，上帝因此就有同样的权利，将亵渎不敬者逐出世界本身，也就是说，处死亵渎不敬者。当然，你必须理解，我对你的问题的回答，不是解释上帝制定法律的目的之原因，而只是一旦当这法律制定之后，为这法律的公正性辩护。

——霍布斯强调，关于上帝的知识是否定性的，这样，他就非常谨慎地来解释上帝对于人的种种意图了。这首先是因为，霍布斯认为，除了说上帝存在以外，关于上帝的其他陈述都是不正确的命题，因为我们有限的想象力不能涵括任何无限的概念；这些命题都只是赞美上帝的愿望的表示。其次，霍布斯还认为，断言上帝之内的某种需要或意图要通过在世界中的行动才能完成，是僭越放肆的。在批评怀特（Thomas White）的《论宇宙》（*De Mundo*）时，关于上帝是否是从祂的善（goodness）之中建立了世界，霍布斯说：

在此要问："上帝建立世界是为了什么目的？"现在，人们不管做什么，都是怀着追求令人愉悦的某种事物的目的而做的；并且人们总是喜欢的那个"目的"，就是通过该目的制造的想象，而推动或促进他们去追求这一目的。然而，只要人们一得到他们所追求的，那曾经是他们的目标的东西就不再是这样了，他们就会转而集中追求其他事物了，因为在人的一生中，没有一个人是不希望获得什么的。除了达到一个目标或获得自利外，不存在其他欲望，因为人们认为通过自己的努力，可以达到目标。但是，若任何人都认为，这样一种目的是上帝创设宇宙时所固有的，那么显然这样一个人就是宣称，上帝不是永恒的最神圣最纯洁者（Most Blessed)，而是有欲望和要求的。若这样一个人想要去解释"上帝的目的"不同于"动物的目的，"也就是说，把"上帝的目的"解释成某种类似人的理解但又超出人的理解的事物，那么眼下的争论就不属于哲学，或属于任何一种自然神学了；这种争论就与宗教有关了，因为在宗教中，争辩才不应受人的理性指引，而应受《圣经》和教会的训导指引。

引自霍布斯的《怀特的<论宇宙>研究》(*Thomas White's De Mundo Examined*)，琼斯（Harold Whitemore Jones）译，（London：Bradford University Press, 1976), 400－401. 关于类比推论，见第200节以及注疏。参见 Jeffrey Barnouw, The Separation of Reason and Faith in Bacon and Hobbes, and Leibniz's Theodicy（培根、霍布斯和莱布尼兹《神义论》中的理性和信仰的分离），*Journal of the Historical Ideas* 42（1981）：607－628，尤其页617。

[144] A. 现在我明白异端是什么了，也就是说，异端首先是仅仅一个宗派的观点，然后是一个基督教宗派的观点，第三，异端是一个受大公教会谴责的基督教宗派的观点。

我也想知道，从一开始直到现在，凭什么权力、以什么方式，惩罚异端成了惯例呢？

[145] B. 在第一个基督教皇帝君士坦丁以前，无论是教士们，还是使徒们本身，都没有权力对他们谴责的那些人施加任何法律上的制裁。他们不能流放这些人，不能剥夺他们行动的自由，也不能以任何方式干涉他们。这种权力只有最高统治者为了保持和平才能享有。牧师们和使徒们可以对人处以绝罚；也就是说，他们可以不接受异端的团体、拒绝与异端亲近和对话交流，避开自己所谴责的那些人，就像对异教徒和税吏那样。但这不是一种刑罚，而且这种做法还经常会对处绝罚者而不是对被处绝罚者造成更大不便。

在尼西亚大公会议上，一旦异端受到谴责，惩罚就只是加于神职人员身上，也就是说，把他们开除出教会。但是，对这些神职人员的追随者，却不做什么事情，这或许是因为，一般信徒几乎不应对他们的牧师们的教导所做的支持决定负什么责任。或者，也许是因为，在一般信徒中，有相当多的人是皇帝领导之下的服务于军中的士兵；如果没有某种危险，并不想挑激这些人。

甚至在尼西亚大公会议之前，异端学说的博学的导师们还被召集起来；聆听他们的推论，并且在论辩之后，根据《圣经》而驳斥了这些推论。如果他们到最后还是拒绝教会的定断，那么最终，他们就会被开除出他们的教会。并且，如果此后他们继续用自己的异端邪说来蛊惑毒害众人，他们有时就会遭到流放。但是，如果已经放弃反抗权威的这同一些人，后来又支持和信奉教会的定断，那么皇帝本人就会重新给他们复职。这样，在阿里乌本人就自己的信仰——在皇帝看来，似乎这种信仰并未偏离其他教父们的定断——对皇帝做出书面忏悔以后，他就被复了原职。不想接受阿里乌重新皈依的亚大纳西，却由于这种行为而遭流放。

——“他们有时就会遭到流放”：极少的阿里乌主义者拒绝服从并遭流放，只有阿里乌、托勒密的塞公笃（Secundus of Ptolemais）、玛马利卡的迪奥纳（Theonas of Marmarica）和一些神职人员。

“却由于这种行为而遭流放”：在阿里乌主义者于亚历山大里亚召开宗教会议之后，他们采取了反对亚大纳西的行动，而亚大纳西就是在这一背景下被放逐的。

[146] A. 伟大如亚大纳西这样的人，难道不认为拒绝服从至高皇帝的命令是一种罪过吗？

[147] B. 似乎他不认为这是一种罪过。不过，在《新约》的一些段落中，基督和使徒们对于服从甚至异教徒权力的教导，并非晦暗不明。然而，正是凭着那种不久之前在尼西亚大公会议中用来与阿里乌异端斗争的热诚，亚大纳西后来才敢反对皇帝给阿里乌复职的愿望。我们不应对此感到惊奇，因为，当神学博学师们如此一心一意地盯住《圣经》中的那些与当时的争论有关的段落时，他们忽略了那些有关君王的种种权利（the rights of princes）的段落，这或者是出于无意，或者有时候甚至是出于党

派意识，由此就轻视了人法（human laws）。

但是，为了反驳为异端设定的种种惩罚，你必须知道，在教会的种种惩罚中，最高的就是被称作逐出教门（anathema）或绝罚（excommunication）的惩罚，以致任何其他惩罚都要依赖世俗权力。君士坦丁和其他罗马皇帝，对于异端规定了许多种惩罚，比如说流放、没收其财物、焚烧其书籍，甚至还有死刑，尽管死刑这种措施不用在异端作家身上，而是用在那些未能焚烧异端书籍的人身上；我说，他们这样做的原因，是为了避免基督徒尤其士兵裂成派别并互相残杀。

——“以致任何其他惩罚都要依赖世俗权力”：霍布斯的教导反映了那被称作伊拉斯督主义（Erastianism）的学说，这一学说认为教会应服从国家权力，该学说因伊拉斯督（Erastus）（Thomas Lueber，Lieber 或 Liebler，1524－83）而命名，他是瑞士的一位业余神学家。费尔（M. I. Fell）在《新天主教百科全书》（*New Catholic Encyclopedia* 5 [1967]，511－512）解释“伊拉斯督主义”词条时说：“伊拉斯督的真正目的，似乎是要否定教会对除国家之外的强制性权威的任何权利。他反对教会在国家内起任何政治作用，不管是在神权政治国家中，还是在教会作为独立团体的国家中……他竭力阻止福音派教会信奉日内瓦人的教义，那就是，教会在自身内并且凭其自身，就是完美的团体”；512。霍布斯对这一观点的赞同，使他自己在描述英国的国家教会的作用和合法性问题上，站到了与比如说帕克尔（Henry Parker）、塞尔登（Selden）、普林（Prynne）、圣杰曼（Christopher St.－Germaine）等人一致的立场上。

“我说，他们这样做的原因”：我已尽力把那似乎是错格（anacoluthon）的东西译得明白一些。

然而，我没有找到要求杀掉异端者——除了仅有的摩尼教徒以外——的帝国法律，我认为，与其说他们是异端，还不如说他们是假基督徒和邪恶的人。我确实发现一部法律，它规定，如果一个异教徒或犹太人想要把自己已经皈依基督教的亲戚从基督教

信仰中拉走的话，就要施以火刑。但这绝不属于对异端的惩罚。我也还听说，红胡子腓特烈皇帝（Emperor Frederick Barbarossa）制订过一部对异端施以火刑的法律。然而，尽管我在腓特烈批准的他的前任们关于惩罚异端者的规定中，发现《查士丁尼法典》（*Justinian's Code*）确实包含了其中一条规定，但是关于对他们处以火刑的规定，确实没有。

——“帝国法律”：见君士坦丁第326条法律，载《查士丁尼法典》（Code），第一卷，第五篇，（*De haereticis et Manicheis et Samaritis*）。

“假基督徒和邪恶的人”：对摩尼教徒的行为之攻击，是未经证实的，而霍布斯却使这种未经证实的攻击永久化了。皈依基督教的奥古斯丁，在极端反对他自己以前的同一宗教（［中译按］：即摩尼教）的信徒时，并未抱怨他们的行为。

“就要施以火刑”：参照的是君士坦丁第315条法律，《查士丁尼法典》，第一卷，第九篇，（*De Judaeis et Coelicolis*）。

“对他们处以火刑的规定，确实没有”：波伦亚注释法学派（Bolognese Glossators）的法律科学建立在如下基础上，那就是，日耳曼皇帝根据*皇权转移*（*translatio imperi*），理当取代罗马皇帝之位，这是但丁在《论世界帝国》（*De Monarchia*）一书中的根本观点。腓特烈一世和腓特烈二世的法律，于是通常就被列为中世纪的《查士丁尼法典》版本的一部分了。霍布斯参考的《火烧异端法》（*De cumberendo haeretice*），在中世纪的《查士丁尼法典》版本中并不经常包含，这或许是因为它主要是教皇卢修斯三世（Lucius Ⅲ）的作品，这位教皇在1184年作为教令签署了《灭绝异端联合协议》（Ad abolendam）（［中译按］：为教皇卢修斯三世和皇帝之间的联合协议，在维罗纳［Verona］经过长期讨论而签订）。确认了1177年在皇帝和卢修斯三世的前任，即教皇亚历山大三世（Alexander Ⅲ）之间在《威尼斯和约》（Treaty of Venice）中达成的协议；见第147节第四段注疏1。卢修斯的教令强调了异端的令人讨厌的*反抗权威*（*contumacia*），列明了若干异端宗派，并概述了对信仰异端的神职人员和平信徒的处理程序。（关于反抗权威，参见第167节。）这一教令之所以不同于以前对异端的处理，主要在于其清晰明白，及其强制要求，即要求世俗当局要充分与教会当局合作。但是就种种

刑罚而言，《灭绝异端联合协议》却把刑事犯罪活动的问题留给了世俗法官去决定，而世俗法官要按照当地规定的法律形式采取行动。这样，尽管关于该教令是否希望用火刑来作为执行死刑的方法可能会有争论，但这一教令显然是把异端交给了世俗权力，让世俗权力来决定异端是否应得火刑这样的刑罚。见 Edward Peters，*Inquisition*（《宗教裁判所》），（New York：Free Press，1988），页 47 以下。

还有，就我通过推理能够推断的而言，惩罚异端的方式开始于教皇亚历山大三世时代之后不久，这位教皇与那位皇帝（[中译按]：指罗马皇帝腓特烈一世）一起，是第一个践踏帝王权力（**imperium**）本身以及一切君王之法律者。无论如何可以确定的是，在我们英格兰，几乎从那一时代起直到伊丽莎白女王时代，按照某种特定的、已经逐渐变成法律的习俗，异端一般都被处以火刑。

——“第一个践踏帝王权力（**imperium**）本身以及一切君王之法律者”：与拉丁文表达的相反，霍布斯一定是想说，亚历山大不仅把帝国，而且也把皇帝踩在了脚下，当巴巴罗萨（Barbarossa）［即红胡子腓特烈一世。——中译者注］在雷纳诺（Legnano）战败后于威尼斯请求教皇宽恕时，或许这位教皇就已经做了这样的事。祖卡罗（Federico Zuccaro）描写了这样一个场景，尽管这一故事众说纷纭。伟大的锡耶纳（Sienese）神学家和教会法学家班迪内利（Rolando Bandinelli），在作为教皇反对若干位君主时——包括紧接在《克拉伦顿法规集》（*Constitutions of Clarendon*）和贝克特事件（Becket affair）之后的英王亨利二世——显示了他对政教关系的远见卓识。

“异端一般都被处以火刑”：霍布斯参考的是亨利的法规，2 Henry Ⅳ，c. 15. 这一节让人想起了亨利·都铎（Henry Tudor）的立场，即，教皇不能在英国行使审判权，除非国王和人民自己接受并主动实施教皇的管辖权；见第 125 节第一段注疏 3。

［148］A. 于是，从这一时代起，异端的定义就必须加上一些话，也就是说，异端是一种反对大公信仰、应被处以火刑的

教义。

[149] B. 是这样。

[150] A. 用什么样的法官、什么样的司法形式来谴责异端者呢?

[151] B. 在诸位教皇使用帝王权力反对皇帝们之前，法官们大体而言都是皇帝们的敕令——这些敕令是给予异端们以惩罚的敕令——所送达之人，也就是说，是那些罗马的司法官们 (praetors) 和行省的长官们 (prefects)。不过，关于宣判异端有罪的程序，我却一无所知。

然后，在教皇权力已经强大之后，对行为的管辖权由于一个或一个以上的主教而设立了。如果已被公开讯问过的——有必要的话，要经两次讯问——被告，在按照法庭规定的形式做出补赎以后，声明放弃他所教授的学说，那么他就被赦免了。但是，倘若他此后故态复萌，又陷入同一异端之中，或者又陷入了其他异端之中 (因为各样异端数不胜数)，那他就要被移交给世俗权力处以火刑了。由于在国家权力和教会权力之间有明确分界，因此不经教皇同意，便再也没有赦免的机会了。

[152] A. 从伊丽莎白统治的第一年开始，直到17世纪的查理统治时代，异端们是怎样被定罪和惩罚的呢?

[153] B. 纵观这一时期，似乎根本就没有什么异端。这是因为，女王已经把她治理之下的教会政府 (ecclesiastical government) 委托给了一些人，而只要一种理论不曾被以前的最初四次大公会议中的一次谴责的话，那么法律就禁止这些人裁断任何这样的一种理论为异端;[1] 就像从那些大公会议本身看来很清楚一样，这是指那未被宣告违背《尼西亚信经》所表达的信仰的任何理论学说。但是，只要一个人被宣判有罪，那他就要被烧死。

---

① 1 Elizabeth, c. 20。

——"似乎根本就没有什么异端"：霍布斯可能是与伊丽莎白的继位者统治期间所出现的那些异端相比较而言的。

［154］A. 除非一个人否认《尼西亚信经》所表达的词句的真理——且是否认这些词句被书写下来的形式——或者，宣称这些词句是谬误，否则怎么可能知道，什么违背《尼西亚信经》而什么又不违背这一信经呢？

［155］B. 确实如此；除非他正好抵触信经的严格词句，否则没什么异端应受法律的处罚。因为，由某一个人来说由于某种缘故信仰被否认了，并由他来说，由于这种否认，另外一个人应受惩罚，这不公正。由于某人在使用逻辑论辩时的狡诈智巧，就要他的命，难道公正吗？或者，由于一个人的敌手或甚至他的法官娴熟逻辑，就把这人置于危险之中，这难道公正吗？法律只不过是要求遵循，这样的法律难道应该因为推理中的瑕疵而强加惩罚报复吗？

尼西亚大公会议的教父们认为并不是这样，因为，当他们中的某几个人由于 ***homoousios*** 一词而对赞同信经犹豫踌躇，并需要更充分地解释该词时，剩下的其他人就满足了他们的愿望，并且宣布，这词应被理解为是指，上帝之子确确实实就是父的本体，故而祂就绝不是父的一部分。

那些从教父们那里寻求这种解释的人中的一个就是凯撒勒亚（Caesarea）的主教尤西比乌斯（Eusebius），他写了一封致所有教区的神职人员的"通函"（circular letter）。在这封通函中，他说明了大公会议关于神圣三位一体信仰已经确定了的东西，还解释了为何他以及其他人起初拒绝但后来又认可了《尼西亚信经》。他为自己的行为给出的理由是，"教父们规定了一个信条格式（formula），有了这一信条格式，人们才会小心，以免理解偏离真确信仰的意义，并且，由于这个缘故，他没有拒绝 ***homoousios*** 一

词，换言之，因为和平是常常悬在我们眼前的目标”。

——“致所有教区的神职人员的‘通函’（circular letter）”：凯撒勒亚的尤西比乌斯（Eusebius of Caesarea）（c. 263 - 339）似乎只是把“通函”写给了他自己的教区，来解释他为何赞同了一个他本会被期望反对的信经；亚大纳西在他对尼西亚大公会议的讨论中，即在《论尼西亚会议的信经》（*De decretis Nicenae Synodi*）中，报告了这封通函的内容，史家苏格拉底（Socrates the historian）和狄奥多瑞（Theodoret）也曾记下了这封通函的内容。路加之后第一位伟大的古代教会史家尤西比乌斯，由于信奉阿里乌主义观点，在最近的安提阿大公会议的绝罚禁令之下，已经去了尼西亚。他在尼西亚教父们面前的出现，很可能是代表他自己并代表君士坦丁，试图重获他用来反对阿里乌主义者的极大声望。见凯利在《早期基督教信经》（J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, 220 - 226）一书中对这封通函的颇富启发的讨论。见下文第 179 节以下。这封通函的英译本见 J. Stevenson 编，*A New Eusebius*(《尤西比乌斯的新面孔》)，(London: SPCK, 1968)，364 - 368。

从这一点，我们可以理解，按照尼西亚大公会议的意见，无论何时，只要词句造成了犯罪，这些词句就必须被浓缩成信条格式（formula），以便所有人都能够不经一连串三段论演绎推理而确定什么词句构成犯罪，而什么词句又不构成犯罪。显然，以同样的方式，按照法律中的准则格式（formula），一个人就能够把那些构成犯罪的行为和不构成犯罪的行为区别开来。

所有的教皇都有类似的感觉。因为当他们在大公会议中谴责某种学说为异端时，他们预见多少能够产生于既定学说的可能后果，他们就在会议法令中写下多少明确的信条格式（formulas）。

[156] A. 你在稍前一点曾说，在伊丽莎白女王治下的第一年，法律禁止那些在她治理之下管理教会政府的人宣告任何东西为异端，只要前四次大公会议不曾这样谴责的话。因此我现在想知道，是否她在此后设立的那些教会官长们，在所有教区的教会中都布告通知了，确切来说，什么学说和言辞格式（verbal formu-

las）是对信经的最大抵触。因为我不相信，没有学问的人们和那些为自己的得救来说只被指示了《圣经》的人们，自己身边就被迫要有大公会议的真确副本。实际上，我确实不知道，真确的副本是否存在，因为，有些人声称，阿里乌派信徒篡改了会议记录，而后天主教徒们因为这个缘故才镇压他们。

——“没有学问的人们”：与没有学问的人们完全不同，说伊丽莎白的神职人员无知是没有根据的，并且这或许是霍布斯通过个人经验所了解的：霍布斯的父亲曾把家庭抛弃于“伦敦之外”的地方，而在此之前，他曾做过一个地方的代理牧师。卡特赖特（Cartwright）曾以如下事实指责大主教威格福特（Archbishop Whitgift）：“允许那些最卑劣的人进入牧师队伍……这种人突然之间就从服务人员变成了牧师，以至于在大多数服务人员看来，牧师职务成了他们最后的避难所”；引自 J. R. Tanner, *Tudor Constitutional Documents*（《都铎王朝时期宪法资料集》），第二版，（Cambridge: Cambridge University Press, 1930; 1940 年重印），页 151。这种随意、松垮和不检点在博学的神职人员于 1580 年来到之后也很危险，因为他们毕业于设立在杜埃（Douai）然后是设立在莱姆斯（Rheims）和罗马的英国的学院。

[157] B. 无疑，在确定信经的那些大公会议的一部分中，存在真正的抄本。至于属于天主教徒和异端者之间争论的东西，几乎没人关心那一部分是否消失了。

你问，是否那些言辞格式——在伊丽莎白治下，异端就是凭靠它们而被容纳了——都通告给了所有教会，现在，我来回答你的问题：没有，一个教会也没有通告，皇家特许证书（royal letters）本身也只是在很长时间以后才公布。结果，特定的被告在被传讯之前就不能够知道什么是什么不是异端。这样，通过皇家特许证书，即使异端本会被宣布为是以前的大公会议已经宣布的任何东西，他们也不能再达到那一目的了。伊丽莎白的教会官长们未能更快地公布那些特许证书，那位最杰出的法律家柯克（Edward Coke），在他的《法学原理汇编》（*Institutes*）一书的第

三卷中，谴责了这种疏忽。

——实际上，柯克在他的《法学原理汇编》（*Institutes*）一书第三卷中讨论了异端；在第四卷（c. 74，p. 323）中，霍布斯所引用的讨论才出现。而且在第四卷中，与抱怨司法行政长官们（commissioners）的拖沓迟缓相比，柯克抱怨更多的是他们的冒昧大胆和违背法律。他有两次提到，是埃利斯麦首相阁下（Lord Chancellor Ellesmere）强迫发表了特许证书，所以似乎很清楚，这条参考资料指的是审判权的冲突，这冲突起于詹姆斯对普通法院挫败教会法院活动的做法之支配；见下文第167节以及注疏。出现在1607到1611年间的关于教会审判权和诉讼程序的争论，在1611年5月23日的一次枢密院会议中达到了高潮，因为在这次会议中，首席大法官柯克与坎特伯雷大主教班克罗夫（Richard Bancroft）针锋相对，成了反对后者的主要领导人物，而埃利斯麦首相阁下扮演了斡旋人角色。最后，国王签署了新的特许证书，结束了冲突，但却没有触动高级委员会的主要权力。克纳夫拉（Knafla）认为，埃利斯麦的工作对获得这一和平法案是有效的，原因是，教会的权威被普通法专家们更大程度接受了，而且罗马法专家们也接受了更大限制。见 Louis A. Knafla, *Law and Politics in Jacobean England: The Tracts of Lord Chancellor Ellesmere*（《詹姆斯一世时代英国的法律和政治：埃利斯麦首相阁下的论文》），（Cambridge: Cambridge University Press, 1972），页123－154，特别是页139－141。霍布斯引证的皇家特许证书就是这种特许证书，就是这些特许证书设立了《最高治权法案》中所预想的教会委员会；见第207节以下。在这一节，霍布斯的要点是，尽管1563年的《三十九条信纲》——修订于1571年——表述了安立甘教义的立场，但这一表述就其本身而言并没有法律上的权威，因此它并未澄清和阐明关于异端的司法上的、法律上的立场。

［158］A. 英国国教的公祷书中就包含了信经。它的出版难道对宣传关于异端的法律规定还不够吗？

［159］B. 是的，那就够了，如果公祷书已经被写进了法律中的话。但是，法律没有提及《尼西亚信经》，而且，没有学问的人们，或许甚至某些神职人员，都不理解，该信经与历次大公

会议有什么相同之处，或者，君士坦丁的教令集是怎样被造就成了英国法律的。

——“如果公祷书已经被写进了法律中的话”：霍布斯的含义是，没有主权者的权力，教会就缺乏合法惩罚异端的权力。这一点曾被争论过许多次，但似乎在亨利八世的历次改革后，才有了明确结果。

“被造就成了英国法律的”：霍布斯在此处写的拉丁文不太明白，尽管意思似乎清楚。

[160] A. 你说，被指控为宣告异端的教会的官长们，在查理一世治下的第十七年失去了法律上的权威。① 那么，在玛丽女王时代存在的关于异端的法律，并没有使他们重新获得法律上的权威，这怎么可能呢?

[161] B. 因为，废除所有教会权力而非皇家权力的法律，在教会官长们被设立之前就已经通过了。所以，一旦这法律被废除，那么教会官长们除了具有处以绝罚的普通权力外，就再没有任何权力去惩罚异端了；如今他们也没有任何这样的权力。

[162] A. 那么，如今一个异端除了能被处以绝罚以外，就再不能以任何其他方式惩罚他了，对吗?

[163] B. 他还能受到绝罚凭借国家法律而引起的那些刑罚的惩罚。他会被传讯到教会法庭中，在那里，如果他不谴责自己的错误，他就会被移交给世俗权力而被投进狱中。在监狱中，直到他声明放弃异端邪说并服完法律中规定的刑罚以后，才能出来。

——通常，异端者会被传讯到主教法庭，接受审判，然后被移交给世俗当局接受惩罚。关于教会法庭的程序，见 Ronald Merchant, *The Puritans and the Church Courts in the Diocese of York* 1560 - 1642（《1560 - 1642 年间约克教区的清教徒与宗教法庭》），1 - 7。在詹姆斯一世时代，有莱伽特（Bartholo-

① 见上文第 133 节以及注疏。

mew Legate）和维特曼（Edward Wightman）两个异端者由于信奉阿里乌主义而遭火刑，这是有记载的；见 2 *Howell's State Trials*, col. 页 727 以下。富勒（Thomas Fuller）提到，埃塞克斯郡人莱伽特“人物清秀，肤色稍黑，行年四十岁上下；他精神勇敢，举止自如，能言善辩，对《圣经》极为娴熟；如果他对圣经知道得少一些或理解得更好的话，情况对他本来会很好的”；摘自 *The Church History of Britain*（《不列颠教会史》），转引自 Hypatia Bradlaugh Bonner, *Penalties upon Opinion: Some Records of the Law of Heresy and Blasphemy*（《对见解的惩罚：关于异端法和亵渎法的一些记录》），(London: Watts and Company, 1912)，页 12 以下。詹姆斯让人把莱伽特带到自己面前，诱骗莱伽特承认自己曾向基督祈祷，然而，尽管莱伽特承认自己由于无知而曾一度这样做，但在过去的七年中他却从未向基督祈祷。“随即，暴跳如雷的国王一脚向他踹去：‘滚！你这个混蛋，’他说，‘一个人绝不能在我面前说，竟然整整七年从不曾向我们的救主祈祷’”；同上书。莱伽特作为囚徒在纽盖特监狱（Newgate）服刑一段时间后，最终还是被一个很大的神职人员会议宣布为“顽固、抗令和无可救药的异端。”詹姆斯发出命令，给伦敦郡司法长官送去一张《火烧异端》令状（a writ *de haeretico comburendo*），于是莱伽特就在 1611 年 3 月 18 日被烧死了。后来，詹姆斯二世废除了《火烧异端》令状（29 Carolus Ⅱ, c. 9）。如果以指控莱伽特的十三条罪状来控告霍布斯，那么这一《附录》就会在所有方面对他的正统信仰提供支持，除了一点以外，那就是：“10，基督未曾凭其神性制造奇迹。”

[164] A. 谁能够知道，他真的放弃了异端邪说还是没有放弃呢？

[165] B. 除了上帝自己外，无论如何没有一个人能够知道。

[166] A. 难道不能够强迫他宣誓放弃异端吗？

[167] B. 不能。在那些教会官长们治理期间，偶尔会有通过让异端们就内心信仰进行宣誓来审查他们的实践。但由于主教们的权威并不公正，因而他们的这种权力被废除了。① 此外，为

① 17 Carolus Ⅰ, c. 11。

思想的缘故而强加惩罚，似乎只有上帝才能这样做，因为祂是思想的探查者。人法（human law）只关注反抗权威。

——“来审查他们的实践”：霍布斯是指令人憎恶的“坦白宣誓”（oath *ex officio*），通过这一宣誓，被传讯到委员会面前的受指控者要发誓真实地和充分地回答所有被问的问题，而且他不了解对自己的指控是什么，或者，在一些案件中，也不了解是谁指控了自己，“至少在细察之后（在他宣誓之前），辩护人可以引导受指控者作谨慎、间接的回答，或者完全拒绝回答：或许是因为他明白，他们过分地惹恼了他，而推测出谁可以证明他们”；引自 Richard Cosin, *An Apologie: of and for sundrie proceedings by jurisdiction ecclesiastical*（《辩护：为教会审判所用的各种各样的程序》）（London, 1591），第二部分，页 50，由玛瑰莱（Mary Hume Maguire）转引自，“The Attack of the Common Lawyers upon Oath *ex Officio as Administered in the Ecclesiastical Courts in England*”（《普通法专家对英格兰教会法庭中使用的坦白宣誓的攻击》），*Essays in History and Political Theory in Honor of Charles Howard McIlwain*（《历史和政治理论文集：纪念麦克伊文》），（Cambridge: Cambridge University Press, 1936），199 - 229，215。对英国的罗拉德派（Lollards）的担心，让主教们在 1401 年强迫通过了（2 Henry Ⅳ, c. 15）一项法律制定，也就是《火烧异端》令状，这法律给了他们拘捕异端并使世俗机构运转以消灭那些宣传异端的人之权力。这一法律也批准了坦白宣誓。在亨利八世在位期间，圣杰曼（Christopher St. - Germaine）和莫尔（Thomas More）关于《火烧异端法》是否符合普通法的合法性问题，已经表达了尖锐冲突的意见。国会废除了亨利四世的这部法律（25 Henry Ⅷ, c. 14），但到了玛丽统治时期，又恢复了这部法律（1 and 2 Philip and Mary, c. 6）。轮到伊丽莎白时，她又恢复了他的父亲对这部中世纪法律的废除（1 Elizabeth, c. 15）。但是，伊丽莎白强迫人们要在外部服从规定的教会宣告和活动，这一政策使得高级委员会及其程序成了国家政策的有效工具；坦白宣誓在 1583 年的特许证书中获得了特别许可。在伊丽莎白统治的晚期，这一委员会的法律地位问题，在教会管辖权和普通法管辖权之间的冲突背景中突显出来了。詹姆斯统治时，遭遇了首席大法官柯克、首相埃利斯麦勋爵和班克罗夫大主教的争论，这争论是因为普通法法院签署了反对教会法庭的禁止

令状，而这一令状签署的结果是停止了教会法庭的程序，杜绝了教会法庭判决的执行，并根据人身保护令（*habeas corpus*）释放了那些被教会法庭移交的人；见第157节注疏。关于世俗当局惩罚教会罪行的目标，见下文第173节第二段注疏。

“因为祂是思想的探查者”：这或许是暗指保罗在《罗马书》（8：27）中所说的：“那洞悉心灵的上帝，知道圣灵的意愿是什么，因为祂是按照上帝的旨意代圣徒转求”。

[168] A.《福音》(the Gospel) 对异端们规定了任何刑罚吗？

[169] B. 没有任何规定，只是规定要避免和禁止他们与圣徒们密切交往，因为在那个时代，圣徒们是从公用的资源中用餐和生活的。[1] 我没有发现用法律规定的世俗的惩罚。我也没有发现，某个人因为是异端而被处以绝罚，而只发现了对某个人的生活以及对把宗教带进怀疑中的那些犯罪的绝罚。

——早期教会对于异端的处理方法是更加有关精神指导的和社会性的，而不是像后来时代普遍认为的那么法律的和有关法庭论辩的。

完全相反的是，我认为，如果《新约》的比喻集中于基督教教义，那么站在一个基督徒的立场上来说，就应当禁止用世俗刑罚来惩罚异端，如《马太福音》（13：27－30）中所说：

耶稣给他们另设了一个比喻说，“天国好像一个人，在自己田里撒了好种子；但在人睡觉的时候，他的仇人来，在麦子中间撒上莠子，就走了。苗长起来，抽出穗的时候，莠子也显出来了。家主的仆人，就前来对他说，‘主人！你不是在你田地里撒了好种子吗？那么从哪里来了莠子？’家主对他们说，‘这是仇人做的。’仆人对他说，‘那么，你愿我们去把莠子收集起来吗？’

① 见《使徒行传》2：41以下，以及4：32以下。

他却说，‘不，免得你们收集莠子，连麦子也拔了出来。让两样一起长到收割的时候好了，在收割时，我要对收割的人说，你们先收集莠子，把莠子捆成捆，好燃烧，把麦子却收入我的仓里。’”

从这里，难道还看不清楚，莠子，也就是异端，是要保留直到最后审判之日吗？那么怎么能在今世用死刑或流放而除掉他们呢？

同样，《哥林多前书》（3：11－15）中也说：

按照上帝所赐给我（保罗）的恩宠，我好像一个精明的建筑师，奠定了根基，其他的人在上面建筑。但是各人应该注意怎样在上面建筑。因为除已奠立了的根基，即耶稣基督外，任何人不能再奠立别的根基。人可用金、银、宝石、木、草、禾稭、在这根基上建筑，但各人的工程将来总必显露出来；因为主的日子要把它揭露出来，原来主的日子要在火中出现，这或要试验各人的工程怎样。谁在那根基上所建筑的工程，若存得住，他必要获得赏报。但谁的工程若被焚毁了，他就要受到损失，他自己固然可得救，可是仍像从火中经过的一样。

这是说，谁忠诚地守住了耶稣就是基督这一根基，也就是说，谁是一个真正的基督徒，谁就能得救，即使他是用木、草或麦秆构筑的，也就是说，即使他持的是不正的信仰，他也能得救。他将失去那工程，但一旦他的谬误从自己心中已经清除肃清的话，就仍然可以得救，尽管就像从火中经过的一样。

还有，在《提摩太后书》（2：25）中也说：

那些愚昧和粗野的论辩，总要弃绝；因为你知道论辩只会产

生争吵。而主的仆人不应当争吵，但要和气对待众人，善于教导；凡事忍耐，以温和开导反抗的人。或许上帝会赐他们悔改而认识真理，使这被魔鬼活捉去顺从他心意的人，可以醒悟，摆脱魔鬼的罗网。

那些把已经被两次传讯的异端者——除非他声明放弃自己的学说——立即送去火烧，因而尽其所能地阻碍了一个基督徒获得上帝仁慈之路的人，不是背离了上述教导吗？他们在《圣经》的这些段落上，又加上了所有那些由于畏惧死亡而迫不得已走向基督的神学家们的信仰，而这些神学家们，基督一个也不会接受。

——霍布斯在此处写的拉丁文很难。霍布斯指的是如下观点：信仰基督必须是自愿的，并且不能用法律来强迫，这是比如说阿奎那（Thomas Aquinas）在《神学大全》（*Summa Theologiae*，Ⅱ－Ⅰ，q. 10，art. 8.）中所信奉的立场。关于拒绝被强迫的宗教信仰之现代表述，见梵蒂冈第二次大公会议文献《信仰自由宣言》（*Dignitatis Humanae*），载于 Flannery 编，*Vatican Council* Ⅱ：*The Conciliar and Post Conciliar Documents*（《梵蒂冈第二次大公会议文献及后继文献》），（Northport，NY：Costello Press，1975）。

[170] A. 亵渎不敬一般是怎样被惩罚的？

[171] B. 亵渎不敬如果是来自心中的嗜好，那就是无神论。因为，如果相信上帝存在并监护着人类事务，那谁还胆敢亵渎上帝呢？但是，人们一般称之为亵渎不敬的不是别的，而只是通过不必要的宣誓（unnecessary oaths）来故意侮辱神圣者。查士丁尼在《新律》（*Novella*）第 77 条中这样来定义这种犯罪：“举例说，亵渎不敬就是，‘触摸上帝的头发’和‘触摸祂的头’，以及类似的言语”。于是，对犯这种罪的人，刑罚规定为死刑。

[172] A. 在我们中间，没有这类受法律惩罚的宣誓吗？

[173] B. 我不晓得。但我不怀疑，教会的监督机构能够惩

罚它们。因为，这种宣誓既是教会的丑闻，又尤其是对十诫中第三诫最厚颜无耻的冒犯。任何不必要的宣誓无论如何都绝不是小罪，因为这种宣誓来自人们的撒谎习惯。这样，那说出了真理的人，由于自己不被相信，并且由于担心自己似乎不是严肃地说出的，就要对着上帝发誓了。如果确实必要，那他一定就该对上帝发誓。而由于对这些发誓者没有惩罚，于是，一些不知节制的诙谐的人就开始按照神人同形论者（Anthropomorphites）的方式来分割上帝，并对着这些部分发誓，以努力攫取某种对他们誓言之新奇性的小小称赞。而就是从这种惯常做法中，出现了那些说法，“触摸祂的身体”，“触摸祂的指甲”，“触摸祂的头发”，这些说法同时也是亵渎不敬和异端。

——“神人同形论者”（Anthropomorphites）：在第四世纪时，有人说上帝是一个具有人的外形的身体，这一名称就是用来称呼那些人的。见下文第179节。

教会会知道，应该怎样来惩罚这些东西。

——然后霍布斯提出理由说，尽管信仰不能用法律来强迫，然而，在基督教国家中，有些行为方式可能会对其他人造成有害的影响或后果，而对这些行为方式的禁止，还是掌握在有强制性的国家权力所支持的教会手中。教会会放逐或压制那些支持不法宗教信仰或活动的人，以禁止他们在全社会中宣传无信仰和反抗权威；见第141节。这样，霍布斯就明确表达了传统观点，那就是，应禁止向无信仰的转化，并且，社会的道德风气，即社会对正确和正常的东西之期望，应通过禁止公开表达无信仰来保护。见，例如，Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*(《神学大全》)，Ⅱ-Ⅱ, q. 11, art. 3.

第三章　关于对《利维坦》的某些异议

[174] A. 在主后 1651 年，出现了一本用英文撰写的书，题为《利维坦》，这书由四部分构成。第一部分是论人性和诸条自然法；第二部分论国家的性质和最高权力的正当性；第三部分处理基督教国家；而第四部分则论黑暗的王国。

其中每一部分都包含某些矛盾的论点，这些矛盾的论点既是哲学的也是神学的。所以其中的许多论点，都与罗马教皇对其他君主的权力背道而驰，以至于很容易就可以看到，该书作者认为，对神学问题的观点之差异，是彼时全英格兰、苏格兰和爱尔兰正在宣布的内战之缘由。这种龃龉首先产生于罗马教会和英国教会之间，并随后产生于英格兰教会内部的圣公会和长老会的圣职人员之间。

——“包含某些矛盾的论点”：亚里士多德在《修辞学》（1412a26）中，用 para - doxa 一词来指“迥异于原先想法的，”霍布斯在此使用“矛盾的”（paradoxical）一词，可能就是在亚里士多德所用的这种意义上使用的。

霍布斯在此首先指的是都铎王朝时期英格兰的事件，在此时期内，亨利八世及其女儿伊丽莎白使英国教会退出了天主教，并建立了在皇家指导下的国教组织和信仰宣告。第二类事件可能要追溯到早期斯图亚特王朝在教会内并通过教会巩固和扩大皇家权威，以及抵制互相竞争对抗的种种清教信仰和组织的兴起尤其是长老会教义兴起的长期斗争。长老会教义鄙视主教对教会的管理，也鄙视奢华的宗教仪式，因为他们认为，奢华的仪式不足以清洗掉腐败和罗马的影响。

内战的根源首先在于 1639 年的苏格兰王国，但是国王做出了某些让步，而后把这内战平息了，其中一个让步就是解除圣公

会在苏格兰王国中的权力。但是很快，在英国长老会教徒的煽动下，内战在1640年再次突然爆发。

——“解除圣公会在苏格兰王国中的权力”：指的是第一次主教战争(First Bishops´War)，即1639年早期在国王军队和苏格兰士兵——他们由于支持在1638年立下的一个誓约《苏格兰盟约》(*Scottish Covenant*)而团结在一起——之间发生的系列短暂交战。查理试图把在英格兰构想的祈祷书，通过他的苏格兰主教们，强行在苏格兰教会(the Kirk)实施，这被证明是一个既徒劳无益又危险的运动，上述战争就起因于查理的这一企图。在1637年的爱丁堡，无论何时，只要主教们一读这一祈祷书，暴乱就会发生，而废除主教制度——即废除主教对教会事务的管理——的呼吁，已经导致盟约者(the Covenanters)提出了要求，他们要求苏格兰教会议会(Scottish Assembly)自己来做教会事务的决定性权威。由于不能唤起自己贵族的支持或向士兵支付薪酬，查理被迫在战争中向苏格兰投降；在1639年7月，他签署了《贝威克和约》(*Treaty of Berwick*)。在苏格兰人方面，他们发誓遣散军队，停止举行煽动性集会并把对查理的苏格兰城堡的控制交还给皇家官员。而查理则保证撤回自己的军队，并保证发表声明，以向他的苏格兰臣民确保，一切属于苏格兰教会的事务，都应由苏格兰教会议会来决定，而一切世俗事务，都由国会和其他合法机构来决定。查理知道，他在和约上签字意味着长老教会组织的创立——在苏格兰，这是一个由长老而非由主教来治理的教会——尽管他无疑也希望主教制的最终恢复，因为主教制是他和劳德(Laud)正在英格兰加强巩固的一种制度。然后，为了筹款重建苏格兰对皇家的效忠，查理在1640年4月召集国会开会，但是当国会议员们想要国王妥协以换取岁入的增长时，国王就解散了国会。这次国会会议就是众所周知的“短期国会”。

“内战在1640年再次突然爆发”：这就是1640年的第二次主教战争(Second Bishops´War)，由于与查理谈判无果，因此失去耐心的苏格兰人与斯特拉福德伯爵(Earl of Strafford)温特沃斯(Wentworth)领导的忠于国王的军队在英格兰北部诸县展开战斗，此即第二次主教战争。8月20日早晨，苏格兰军队约二万五千人之众，在冷川(Coldstream)渡越特韦德河(Tweed River)，并迅速通过泰恩河抵达纽卡斯尔(Tyne at Newcastle)。在那

里，康威（Conway）领导的国王军队溃败，苏格兰人占领纽卡斯尔城。在一连数日内，扎营于约克的查理到处寻求自己的贵族之建议和支持，并且，在伦敦发生一系列暴乱后的 9 月 24 日，结果出现了：贵族们竟签署令状，敦促在是年 11 月 3 日召开国会会议。尽管没有饷银就不能驱逐苏格兰军队，也由于没有国会就筹不到饷银，但查理却打算坚持自己的统治权观念，以反对那些想要召开“长期国会”的人们，这些人就是皮姆（Pym）、汉姆顿（Hampton）、斯特拉德（Strode）、圣约翰（St. John）、哈尔莱斯（Holles）、埃尔莱（Erle）和费奈斯（Fiennes）。在本《附录》中，霍布斯描述了英国长老会信徒们在驱赶苏格兰人中发挥的作用，但是，这一在《比希莫斯》（Behemoth）中也曾做过的断言，似乎没有证据支持。

在那时，教会行政工作是凭国王写给所有主教们的特许证书开展的。然后，也有一个几乎全由长老会教徒构成的国会，因为长老会派无论在权力上还是就人民的支持程度而言，都远超过了圣公会派。故而在次年，国王为了抚慰国会，就也被迫取消了所有临时主持教会工作的主教们。这件事完成以后，英国人就再没有力量去试图搞种种异端了；于是就出现了各种各样类型的宗派，这些人凭一己之愿，随意撰写和发表无论什么样的神学理论。

——“是凭国王写给所有主教们的特许证书开展的”：在整个这一时期内，查理的坎特伯雷大主教一直是劳德（William Laud）。劳德意志坚定，他对查理的希望是，一旦在英格兰扑灭加尔文派内部的反主教制度派的力量，安立甘教会就可能最终既实现宗教改革的种种理想，又罩上一位虔诚国王的权威之衣，而一位虔诚的国王，不仅在世俗事务而且在灵性事务上都能给他的人民做指路明灯。苏格兰长老派痛恨主教制度，而追求强化主教制度的是劳德，英国的长老派对奢华的仪式深恶痛绝，而坚持这种仪式的也是劳德。下议院在 1640 年就指控劳德犯了十四条严重叛国罪，但直到 1645 年劳德才被处死，霍布斯说，“这是为了取悦苏格兰人”。见第 133、157 和 167 节以及注疏。关于劳德凭神圣正义对官员所做的神圣声明，见 J. P. Sommerville, *The Royal Supremacy and Episcopacy ‘Jure Divino,’* 1603 - 1640

(《1603到1640年间'依据神律'的皇家最高治权和主教制》), *Journal of Ecclesiastical History* 34 (1983): 548-558。霍布斯认为，主权者应保留训导官员的权力，也应享有行圣事的权力，这样，他就削弱了主教权威的基础；见下文第206节以及注疏。

"都远超过了圣公会派"：在理解随苏格兰动乱而来的战争的驱动力时，学者们一直想要解决的若干问题，就是霍布斯在这一表述中提出的。显然，霍布斯把"清教徒"(Puritans) 包括在了"长老会教徒"(Presbyterians) 之内，以致至少就1642年的情况而言，霍布斯的解释与当今观点是一致的，那就是，这种分裂显然是宗教和文化上的分裂。正如卢瑟尔 (Conrad Russell) 所说，"清教徒为国会而战，而高教会派的人和天主教徒则为国王而战，这几乎是普遍正确的"；引自 *The Crisis of Parliaments: English History 1509-1660* (《国会的危机：1509-1660年英国史》), (Oxford: Oxford University Press, 1971), 页343。关于阿米尼乌斯派教义问题，见 Conrad Russell, *Parliaments and English Politics 1621-1629* (《1621-1629年间的国会与英国政治》) (Oxford: Clarendon Press, 1979), 页26-32, 以及页428以下。

"主持教会工作的主教们"：这是长期国会废除高级委员会的一个暗示。

已经旅居巴黎的本书作者，利用了现今已如此普通的撰述自由。而且他出色地为国王在灵性的和世俗的这些事情上的权利做了辩护。但是，在费了千辛万苦引证《圣经》来做这件事的同时，他却开始讨论某些新奇的理论学说，而许多神学家们都曾谴责这些东西为异端和无神论。

——"已经旅居巴黎的本书作者"：长期国会在1640年出现时，许多人离开了英格兰，霍布斯就是第一批离英格兰而去的人之一，因为他担心自己会由于在《法的原理》(*Elements of Law*) 一书中维护国王而遭报复。他也已经看到曼沃林 (Bishop Manwaring) 主教由于支持与此类似的观点而被投进了伦敦塔。

"利用了现今已如此普通的撰述自由"：1649年9月20日的一部法案，《反对未获准许和造谣中伤的书籍和小册子，以为了更好地规范出版印刷业》，在1651年9月29日失效了，以致尽管这一批准书报审查的法律未被

废除，但其实施已很困难了。但是，《利维坦》在是年一月已做了版权登记，并在冬季和早春出版了。献辞题的是1651年4月，这必定是在该月月底之前已经出现了，因为在培奈（Robert Payne）写于5月6日的一封信中提到了该书。见 B. D. Greenslade, The Publication Date of Hobbes's Leviathan（《霍布斯〈利维坦〉的出版日期》），*Notes and Queries* n. s. 22（1975）：310. 显然，霍布斯所指的良机，不是1649年法案的失效，而是早得多的由于高级委员会的废除而来的主教权力的废止。

[175] B. 这些理论学说是什么呢？

[176] A. 告诉我，在你看来这句话怎么样；我把它从《利维坦》第二章接近末尾的地方摘出来：

——霍布斯似乎是把这些引用直接从1651年的英文本《利维坦》译成了拉丁文，而没有参考1668年的拉丁版本的相应之处，这些引用尽管在意义上与拉丁文本没有实质不同，但在形式上有差异。

我认为人们是有意灌输或不驳斥有关神仙鬼怪的看法，其目的是为了让别人相信符咒、十字架、圣水以及那些阴险邪恶的人搞出的这类名堂有用。

——《利维坦》，92。对于中世纪教会的这些活动讽刺挖苦，显然是所有宗教改革者共有的东西。关于神迹问题，见 Robert M. Burns, *The Great Debate on Miracles: From Joseph Granvill to David Hume*（《关于神迹的大论战：从格兰维尔到休谟》）（Lewisberg, PA: Bucknell University Press, 1981）。

[177] B. 在我看来，这句话似乎是真的，只要没有一个圣贤和基督徒从《圣经》中证明相反观点的话。而且在这个例子中，我在《马太福音》（27：52）中读到，当基督死在十字架上时，实际上是死者的身体从坟墓中复活了，而不是灵魂复活了。

[178] A. 那么，在第四章中的开始之处，我们的作者否认任何实体都是无形的（incorporeal）。但他在此处的意图是什么？

是要否认上帝存在或断言上帝是一个形体（a body）吗？

——霍布斯允许由透明轻盈的但又是物质性的实体所构成的不可见的诸存在（beings）——比如说上帝——的实存（existence）。作为霍布斯政治规划的特征，唯物论和灵魂灭绝论是用来抵制对鬼神的迷信性恐惧的，因为这恐惧使人民成了教皇、牧师和长老的牺牲品；见《利维坦》，页664。然而，这是一个困难问题。答案似乎是消除被无形的神灵和未知力量迷住的可能性，这就好像使他们信服关于像他们自己一样的个人的和物质的神灵之实际的、肉体的实现，这样，由于不可能占据他们的身体或思想，人民就不再恐惧神灵，或想要疗救自己对煽动性的牧师们的恐惧了。霍布斯举以映照政治的镜子，仍然必是为了君主的政治教化和宗教教化，因为他在赞扬人民对抽象思想的渴求时——比如说对他的体系及其基础的理解把握，和精推细敲所要求的抽象思想——是彻头彻尾的现实主义。关于这一点以及相关问题，见 David Johnston, *The Rhetoric of Leviathan: Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*（《利维坦的修辞：霍布斯与文化转型的政治学》）（Princeton: Princeton University Press, 1986），也见布莱南（Dennis T. Brennan）在《政治学评论》（*Review of Politics* 49 [1987]: 448 -453）中所作的评论。又见 D. P. Walker, *Unclean Spirits: Possession and Exorcism in the Late Sixteenth and Seventeenth Centuries*（《污秽的灵：16世纪晚期和17世纪的附魔和驱魔》）（Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1981）。

[179] B. 显然，他断言上帝是一个形体。但在他之前，德尔图良在反对他那时代的阿培勒（Apelles）和其他异端者的一个论证中，已经断言过同样的命题，阿培勒和这些异端者教导说，吾主耶稣基督不是一个形体，只是一个幻影（apparition, **phantasma**）。德尔图良宣称了如下全称判断：“凡不是形体的，就不是实体（entity）。”同样，在驳斥普拉克西亚（Praxeas）时，他又坚称，“所有实体（substance）都是依照它自己的类之形体（body after its own kind）”。而前四次大公会议中的任何一次都没有谴责这一学说。

——“只是一个幻影（apparition，phantasma）”：马克安（Marcion）相信，基督实际上并非生于血肉，而是人形的一个幻影，德尔图良在208年写了《论基督的肉身》（*De carne Christi*）来反对他。在为真实道成肉身的正统信仰辩护时，德尔图良表达了那个著名的悖论，certum est，quia impossibile：正因其不可能，故而才可信。关于德尔图良，见斯泰德（G. C. Stead）的论文，Divine Substance in Tertullian（德尔图良论神的本体），*Journal of Theological Studies* 14（n. s.，1963）：46－66.

“依照它自己的类之形体（body after its own kind）”：德尔图良在《论基督的肉身》（*De carne Christi*，XI）中说，“那所有存在的，都是依照它自己的类之形体；除那不存在的外，没有什么是无形的”；他在《驳普拉克西亚》（*Adversus Praxeam*，VII）中又说，“虽则上帝是灵，可谁能否认祂是形体？因为灵就是依照它自己的类并在自己的形式中的形体”。霍布斯把这两个陈述融合成了一个。在其《对霍布斯名誉的思考》（*Considerations upon the Reputation of T. Hobbes*）一文中，霍布斯讨论了唯物论的上帝观念：

> ……有些人认为上帝没有形体，而是一个幻影，为［德尔图良］服务的那一教义，就是要驳斥他们的异端邪说的；他们也把属于灵魂的，说成是属于一个不可见的形体的。并且还有东方教会教义的一个概要，在东方教会那里是这样的，他们认为，天使和灵魂是有形的，只是被称作无形的，因为他们的形体不像我们的形体。而且我听说，在君士坦丁堡举行的一次宗教会议中，君士坦丁堡的一位宗主教确曾赞同为天使绘像是合法的，从这一点看，天使是有形的。你看，你和霍布斯先生站到一条道上，与他一起成为无神论者了。（摩尔华兹版本，4：429）

霍布斯参考的可能是对尼赛福禄（Nicephorus）（c. 758－828）的一种断章取义的解释，尼赛福禄是君士坦丁堡的宗主教，作为毁坏圣像争论（Iconoclastic Controversy）的结果，他被免职。在他的《应答》（*Antirrheticu*，ii. 7）中，尼赛福禄说，可以为天使绘像，这不是因为天使是有形的，而是因为，在具有一个开端并具有一种可理解的性质的意义上，天使可以被定义；见 Paul J. Alexander，*The Patriarch Nicephorus of Constantinople：Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire*（《君士坦丁堡宗主教尼赛福

禄：拜占庭帝国的教会政策和偶像崇拜》),(Oxford: Clarendon Press, 1958),页206以下。

如果你能够的话，请给我解释一下《圣经》中的语词“无形的”（incorporeal）或“非物质的”（immaterial）之含义吧。但我将给你说明，“神性的完满有形有体地（corporeally）居住在基督里面”,[①] 也就是说，如亚大纳西解释的那样，“按照祂的神性”。“我们行动、存在，都在上帝内”，这是使徒的话。[②] 但是，这是我们所有人都具有的量（quantity）。而在那缺乏量（**in non quanto**）的东西中，能够存在量（quantity，**quantum**）吗？“上帝是大的（great），”但是，离开形体却无法理解大（greatness）。

——“按照祂的神性”：在一部名为《论三位一体》（*De Trinitate*）的书的第三卷中发现了对保罗这段话的评注，该书作者可能是亚大纳西，如霍布斯所说，或者也可能是塔普苏斯的维吉尔（Virgil of Thapsus）；见米涅，《拉丁教父全集》，卷62，col. 253. *dealiter* 一词在拉丁文中则不知是什么意思。

甚至尼西亚大公会议本身，也没有明确表述上帝是无形的，尽管会上的教父们——或许不是全部——确实这样认为。而君士坦丁本人赞同“同质”(***homoousios***）一词，也就是说，赞同“同性同体的”（co - essential）一词，因为似乎在他看来，从这个词中必然会得出上帝是无形的这一结论。然而，他们不想把“无形的”（incorporeal）这个词输进信经里去，因为《圣经》上找不到这个词。而实际上，即使本质（essence）不是形体，上帝的无形也不能从“同性同体的”（co - essential）一词中推导出来。大卫（David）之父和俄巴底亚（Obadiah）之子是同性同体的；他们

① 见《歌罗西书》2：9。

② 《使徒行传》17：28。

就是同一个人，也就是耶西（Jesse）。从这一点难道能必然得出大卫之父和耶西是无形的这一结论吗？

——“得出上帝是无形的这一结论”：霍布斯先前在第155节中讨论过凯撒勒亚的尤西比乌斯的通函，就是这封通函使霍布斯做了这一断言。霍布斯在此认为，随着尤西比乌斯出现在大公会议上，皇帝率先向大公会议提议了“同质”（***homoousios***）这个词语，而且对这一词语的解释是，“***homoousios*** 不是在形体属性（bodily affections）的意义上被使用的，因为，子并非经由分立或分离而从父获得了祂的存在，因为一种非物质的、精神的和无形的性质（nature），不可能从属于任何一种形体属性。这些事物必须被理解为带有神圣的和不可言喻的含义”；转引自 J. N. D. Kelly，《早期基督教信条》，页214。实际上，正是这一术语的高度模糊性，可能才显示了这种含义，因为，允许尽可能多的不同思想流派来领会这种含义，是共融合一和至广至大的再起契机（在下文中，“co-essential”和“consubstantial”是混用的）。

“因为《圣经》上找不到这个词”：关于阿里乌信徒的异议，以及关于尼西亚会议中反对使用《圣经》中没有的术语的许多其他人的异议，霍布斯的看法正确无误。尽管相对于“同性同体的”（consubstantial）和“出自父的实体”（from the substance of the Father）这样的说法而言，正统派毋宁说本就更喜欢更加圣经化的术语，然而，对于《圣经》中的称号或形象中没有一个能够证明反对阿里乌派的曲解这一说法，正统派却坚决反对。亚大纳西后来要主张的是，倘若“同性同体的”这一术语不见于《圣经》，那么它所象征的意义却是《圣经》里具有的；见《论尼西亚会议的信条》（*De decretis Nicaeae synodi*），转引自 J. N. D. Kelly，《早期基督教信条》，页239，注1。教父们想用这一术语来牢固确定自己的反阿里乌主义立场，也就是说，他们要论定，基督完完全全就是上帝，而不是一个受造的——即使是完美的——存在，不是一个在神性、真理、起源或性体上不同于上帝的存在。尽管霍布斯的反对意见切中要领并且有效，但他可能模糊了为这一用法的争论奠定基础的真正问题，这一真正问题就是阿里乌派对基督的贬低。无论阿里乌派，还是正统派，在尼西亚大公会议上都没有提出上帝的有形性（corporeality）这一论题，这就避免了把“同质的”（co-essential）这一术语

作为希腊文术语的不当使用，从而不会提出那种观点。赞同那一论点的关键人物是德尔图良。

进一步说，出席尼西亚大公会议的教父们，计划使他们的信经不仅成为对阿里乌主义的谴责，而且也要成为对吾主死后潜入教会内的所有异端的谴责。这些异端当中的一种就是神人同形论者（Anthropomorphites）的异端，他们认为上帝也像人一样具有身体四肢。但是，有些人追随德尔图良而著述说，那真正的、实在的和纯粹的精神是有形的，而教父们却不想谴责这些人。确实，那些把纯粹归于上帝的人做得很好，因为这会为上帝带来荣耀。但是，认为纤薄（thinness）是上帝的属性，就是朝虚无（nothingness）迈近了一步，这就危险了。

——“上帝也像人一样具有身体四肢”：尼西亚教父们对这一学说的评价，并未受到他们商议的报告之支持，直到他们的会议之后，这一词语本身才被证实了。这一学说的早期支持者之一是奥代乌斯派（Audians）的创建者奥代乌斯（Audaeus），这一宗派大约在尼西亚大公会议期间形成于叙利亚。在《关于异端的历史描述》（*Historical Narration Concerning Heresy*）一文中，霍布斯的看法更为正确，也就是说，这一团体兴起于瓦伦斯皇帝（364－78）统治时期，大约在尼西亚大公会议后的四五十年时；关于这一差异和矛盾，见莱特《霍布斯的1668年利维坦附录》。神人同形论者（Anthropomorphites）的观点不同于德尔图良的观点，德尔图良尽管相信上帝是形体，但他没有断言说，上帝的形象（image）（《腓立比书》2：6）必然意味着上帝拥有人身体的各个部分。在德尔图良看来，上帝是有形的（material），但不是有形状的（figurate）。奥古斯丁在《忏悔录》中讨论自己的皈依时，曾提到他早年信奉类似观点；而且他不谴责德尔图良，甚至还为德尔图良持有这种观点而宽免他的异端（*De Haereticis*《论异端》，页86）。霍布斯引证异端似乎是为了把异端与他的唯物论观点区分开来，并由此证明自己的信仰，那就是，唯物论既不必然导致这种异端，又不与《圣经》关于上帝的表述相矛盾。

在解释尼西亚的信仰时，大马士革的约翰（John Damascene）（［中译按］：大马士革的约翰［John Damascene］，约675－约749，希腊教父，后世有时直接称呼其名为“大马士革”）在《论正统信仰》（*On the Orthodox Faith*）一书第一卷第十三章中说：

在神的种种名称中，有一些是否定性的，意思是超越本体的，比如说 ***anousios***，也就是，没有本质（without essence）；***achronos***，也就是，没有时间（without time）；***anarchos***，也就是，没有开端（without beginning）。这不是因为上帝低于那些事物，而是因为祂被举扬于万事万物之上。因为上帝不可被包含在那存在的种种事物中（among the things that are），祂却是超逾于万事万物的。

——希腊词 ***anousios*** 是表示“非”、“没有”的前缀（alpha - privative）的一个例子，也就是说，一种以 a（alpha）开头的形式，a 是指该词通常所指含义的缺乏或不足，比如说，“a－symmetrical”（a－均匀的）是指“not symmetrical”（不均匀的）。***Ousia*** 在希腊文中的意思是“实体”（substance）或“存在”（being），所以 ***a***-（***n***）-***ousia*** 就是指“缺乏存在的东西”（that which lacks being），而且，霍布斯对大马士革的陈述持反对意见的根据是，这一陈述认为非存在（nonbeing）是上帝的属性。《附录》内进行的核心争论都集中在希腊思想和（犹太－）基督宗教之间的关系问题上。霍布斯对西方为其古代政治哲学知识所付出的高昂代价而哀悼悲叹，也即是，为关于自由的教导所造成的内战纷争中的喋血而惋惜忧伤，因为他认为，自由是亚里士多德和西塞罗这样的作家传授的传统。在《附录》中，霍布斯集中注意力于这一传统对西方宗教的先在影响。关于霍布斯对大马士革的批评，见第179节末尾注疏。

这一文本是从大马士革的《论正统信仰》（*De Fide Orthodoxa*）中抽出来的，见《希腊教父全集》（卷94，col. 845）。

在此，你看到，就像他的著作《辩证法》（*Dialectica*）显示

的那样，这位大马士革人是一位亚里士多德派哲学家，而且，他还是一位教父和虔诚而博学的人，而正是这位大马士革，由于担心追随德尔图良而说上帝是形体，他就想要削减形体的厚度，因为他认为形体的厚度不配上帝，我不知道这是为什么，并且这样一来，当说上帝是无本质的（***anousios***），并说上帝绝不是那些实存的事物时，就沦落到无神论的语词中去了。

——“他的著作《辩证法》（*Dialectica*）”：霍布斯是指约翰的知识大全，即《知识的源泉》（*The Fount of Knowledge*）一书中的那些章节，《知识的源泉》一名为众所周知。

“形体的厚度不配上帝”：在第一卷第十一章，约翰讨论了人们粗重的肉体，这肉体使得理解上帝成为不可能的，除非是通过形象、类型和象征这些适合于我们自己的性质的东西来理解。

“就沦落到无神论的语词中去了”：霍布斯在此揭示了自己思想的一个显著特征，那就是，除非把上帝想象成或言说成其他诸种存在中的一种存在，或其他诸种实体中的一种实体，否则他拒绝想象或言说上帝，因为对霍布斯来说，上帝是真实的，并且，只有单独的本体才真实。但是，有如此众多的神学家认为，神的构造和人的构造虽然不同，但在真理中却关联在一起了，而大马士革的约翰就是持这种看法的神学家之一。上帝，诸受造本体的创造者，确实可以被描述为“完全的他者”（wholly other），不同于一切存在并超逾一切存在，或者可以被描述为存在的基础和动力，也或者可以被描述为如蒂利希所说的存在本身（being - itself）。但是，恰恰因为是受造的，所以万物才指向那个它们却仍要参与分享的、超逾它们本身的实在性。这样，如唯名论者霍布斯所坚持的那样，尽管有限实在的一个部分，比如说为一个断言、命题或概念奠定基础的经验，确实不能包括存在本身或为那不可言喻的东西提供一个定义，但是，由于有限参与分享了无限，由于每一种存在者都分享了存在本身，因此使得关于上帝的语言成为可能的某种关联，就仍然存在于两者之间。人们根据他们的经验所形成的这样的象征、类比和形象，尽管不是恰当的概念，但仍可以说是真实的（truthful）——即使不是恰当的（proper）——断言。象征性的语言既揭示又掩藏了人类对神圣者所了解的东西，而通向象征性语言的这条道路原则上对霍布斯已经关闭了。但

是，在霍布斯的思想中，这是一条解释学的死路，而不是一种虚假信念的表示。关于类比性的本体（analogia entis），见 Paul Tillich, *Systematic Theology*（《系统神学》）（Chicago: University of Chicago Press, 1967），1: 238－241; Paul Ricoeur, *The Rule of Metaphor: Multi-disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*（《隐喻的规则：语言中的意义创造之跨学科研究》）; Robert Czerny, Kathleen Mclaughlin 和 John Costello, SJ，译，（Toronto: University of Toronto Press, 1977），页 295－280；以及 John Herman Randall, Jr. *Hellenistic Ways of Deliverance and the Making of the Christian Synthesis*（《希腊化的陈述方法与基督教综合的形成》）（New York: Columbia University Press, 1970），页 156－158，尤其是注释 9。

[180] A. 我认为，在使用“无本质的”（***anousios***）一词时，他只不过是想表示那未被创造的。

[181] B. 或许是罢。但是，在稍前的一段文字中，这位大马士革人关于那未被创造的之属性已经说得足够多了，那么对他来说，关于这一不会被容忍的名称，***anousios***，再说一遍相同的东西，有什么必要呢?

——“已经说得足够多了”：约翰在前面的第八章讨论过这一问题。

大马士革最终认识到，不管多么纤弱，一切精灵（spirit）都仍然是形体。除了那些偶像或我们在镜子里、在睡眠中以及在黑暗中看到的同一种幻影（phantasmata），也就是使徒保罗说的那些虚无以外，他能够为自己创造什么样的本体或真正的实体，而让本体似乎都成为无形的?

——“都仍然是形体”：在第二卷第三章中，大马士革的约翰承认，甚至天使，尽管对人来说是无形的，但对于上帝来说，他们也有某种厚度和质料，只有上帝才是非物质的和无形的。

“让本体似乎都成为无形的?”：参考的是《哥林多前书》8：4；见上文第 12 节。如果我们相信霍布斯的话，认为 **phantasmata** 是虚无，就如他在

上文第181节所说的，那就很难不推出结论说，他不相信天使的存在，因为他在此处把天使描述为**phantasmata**。但这一结论也会同样适用于所有那些他称之为**phantasmata**的现象，也就是说，名称、外观（appearances）和思想。所有这些东西的用处和本体论地位，霍布斯都没有解释，这是因为这些东西在他的思想中是死胡同；见第179节末尾注疏。

[182] A. 就第三条理论而言，那位作者在第六章接近末尾处说道：

由头脑假想出的，或根据公开认可的传说构想出的对于不可见的力量的畏惧谓之宗教；所根据的如果不是公开认可的传说，便是迷信。当所想象的力量真正如我们所想象的一样时，便是真正的宗教。

——“由头脑假想出的”：在1668年的版本中，霍布斯用的拉丁文是*timente*，“由那畏惧的人”，而非*mente*，“由头脑”。

《利维坦》，124。“真正的宗教”这一短语很可能是一个错的说法，因为宗教，也就是意见，不可能是真正的。霍布斯对宗教起源的解释也包括了更多的动机，而不只是畏惧；关于这一点，关于霍布斯在这一段中对“假想”（feign）和“构想”（imagine）这些词语的使用之讨论，以及若干其他有价值的洞识，见Paul J. Johnson, Hobbes's Anglican Doctrine of Salvation（《霍布斯的安立甘救赎教义》），载于*Thomas Hobbes in His Own Time*（《时代中的霍布斯》），Ralph Ross, Herbert W. Schneider和Theodore Waldman编，(Minneapolis: University of Minnesota Press, 1974)，页102－125，尤其页114－118。

[183] B. 在《传道书》中，传道者也说了同样的话：“敬畏耶和华是智慧的开端”；就像《诗篇》作者所说的那样：“愚顽人

心里说，没有上帝。”①

——“敬畏耶和华是智慧的开端”：这一格言可在《诗篇》（112：10）和《箴言》（1：7，9：10）中找到，而且在伪经《传道经》（*Ecclesiasticus*），也就是众所周知的《便西拉智训》（*Wisdom of Sira*）中，也能找到；我没有在《传道书》中找到这一说法。在此处以及在其他地方，霍布斯论及《旧约》并非偶然。在强调上帝的自由和慈悲时，霍布斯是在追求反思一个更加根植于《圣经》的思想世界，在这一思想世界中，行为、事件、决定和许诺才是最重要的范畴；也即是，作为清教徒神学家的霍布斯，力图重新强调历史性的上帝观念，这一历史性的上帝之根说到底是希伯莱人的。把强调从存在、实体、偶然性、本体等等这些希腊范畴转开，补足了如下否定，即否定可能沿事物所是的道路（from the way things are）来获得关于以色列人的上帝之信息。作为上帝意志偶然造物的这个世界，本来能够是另一个样子的。于是，当上帝选择创造这一个世界及其稳定持久的性质时，其他可能性就被排除掉了，而神的本性却同样地超越于且同样地相容于那被排除掉的任何一种可能性。这样一来，等到自然神学的目标是要描述神的本质，而非是要描述神的意志的偶然造物时，它就不仅仅是不适当的和片面的了；按照这种观点，自然神学还是荒谬绝伦的。参见 George Croom Robertson，*Hobbes*（《霍布斯》），普及本（Cheap Edition）（原文如此），（Edinburgh：William Blackwood and Sons，1905），113，以及 John L. Farthing，*Thomas Aquinas and Gabriel Biel*：*Interpretations of Thomas Aquinas in German Nominalism on the Eve of the Reformation*（《托马斯·阿奎那与加百列·比尔：宗教改革前夜德国唯名论对阿奎那的解释》）（Durham，NC：Duke University Press，1988），页7以下。

[184] A. 第四，在第十六章中：

真神也可以由人代表。上帝首先是由摩西代表，摩西所治理的以色列人不是他自己的子民而是上帝的子民；他不用“摩西

① 见《诗篇》14：1和《诗篇》53：1。

说”这样的说法以自己的名进行治理，而是用“神说”这样的说法以神的名进行治理。其次，上帝便是由降临人世、教化犹太人并引导所有的民族归向圣父天国的人子、祂自己的儿子、我们神圣的救主耶稣基督代表，基督不是自己来的，而是由圣父那里派来的。第三，祂便由在使徒身上说话和推动使徒的圣灵或保惠师代表：这圣灵不是自己降临人世的保惠师，而是同时由圣父圣子那里派遣前来的。

——《利维坦》，页220。“教化”（reduce）在此是指领着退回或返回，就像使用“引导”（induce）一词，任何人都能立即明白一样。

[185] B. 在此，作者似乎是想要解释三位一体教义，尽管他并没有这样称呼这一教义：这是一个虔敬的愿望，但这种解释是错误的。因为，就像所有基督徒君王那样，由于摩西以某种特定方式也秉有上帝的位格，因此他似乎在此就构成了三位一体中的一个位格。这是非常草率的。如果作者已经说，上帝在祂自己的位格中创造了世界；在子的位格中，祂救赎了人类；在圣灵的位格中，祂圣化了教会；那么，作者除说了教会在其教义问答中所说的东西以外，就什么也没有说。

[186] A. 但是，作者在许多地方都重复了同样的解释。

[187] B. 在他重复这些解释的每一处，我们都仍能够很容易地修正它。或者，如果他已经说，上帝以祂自己的位格，通过祂的仆人摩西而为祂自己建立了教会；以基督的位格救赎了教会；并以圣灵的位格圣化了教会；那么他就没有犯什么错误。

[188] A. 在第三十四章中，作者认为，从《旧约》的权威内容中不能够证明，天使是真实和永恒的实体，而更是超自然的幻影（apparitions，**phantasmata**）；他们之所以被称为天使，是因为上帝用他们来宣报祂的意志。

——《利维坦》，页434。希腊词 ***aggelos*** 的意思是“信使”（messen-

ger)。

[189] B. 天使是凭着他们的职分才有了这样的名称，当然是这样；并且，如下说法也确实不错：我们根据某种意义而说，幻影（apparitions，phantasmata）在镜子里、在睡眠中以及在黑暗中可以被看到，而除非是在这种意义上，所有的神灵才都是不可见的，因为灵性的实体是透明的。并且，尽管就像《圣经》常常说的那样，某人看见了一位天使，但是人们碰到的这种景象却不是通过肉眼而发生的。这就好像当雅各（Jacob）看到天使们在梯子上上上下下时所经历的一样，因为那时他是睡着的。[1]

众所周知的撒都该人，否认天使是实体。为什么呢？这不是因为他们不相信《旧约》，而是因为《旧约》中没有提到天使的创造。尽管如此，犹太人却没有因为撒都该人的信仰而对他们处以绝罚。

——“否认天使是实体”：撒都该人是法利赛人贵族政治上的敌手，《新约》中——比如说在《使徒行传》（23：11）中——经常提到撒都该人，他们否认死者复活和天使存在的教义，这两种教义在耶稣诞生之前的年代里，就已经在巴勒斯坦出现了。

作者也否认，从《新约》中能够证明天使是实体吗？

[190] A. 他不否认。但是他说，如果天使是实体的话，那么从《新约》中应该能够证明天使是有形的实体。

[191] B. 没有一个古代教父发现这是一个解释上的难题，改革教会中也没有任何一个博学师发现这一点。英格兰教会不谴责这一看法。

[192] A. 在第三十八章，作者否认人的灵魂凭自己的本性

① 见《创世纪》28：11－15。

——也即是说，凭创造本身——不死不灭，而是凭上帝在供给亚当和夏娃生命之树的果子中的恩典，才不死不灭，只要他们不去吃那分辨善恶的知识之树的果子的话。[1] 但是，当他们已经违背上帝之命，吃了分辨善恶的知识之树的果子之后，他们就被斩断了通往生命之树的道路，并成为有终有死的了，他们以及他们的后代子孙都是这样。他们要死，并且直到通过基督救赎人罪的死，而在众死者的普遍复活中复活并进入永生之前，他们一直是死的。

这一教义的一个结果是，不管有信仰的人还是没有信仰的人，没有一个死者的灵魂，在审判之日前，可以以任何方式保持不死不灭。

[193] B. 关于这一观点，我已经刚刚以足够的长度阐述了我的意见。但我还想补充说，我不知道，怎么可以说那承认永生的人，不管他断言永生是靠创造还是经由救赎而获得的，是犯了违背基督教信仰的罪过；我也不知道，这一教义怎么能够被认为是违背了基督教的训导或崇拜，因为无论是在包含那一训导的《圣经》中，还是在包含那一基督教崇拜的祈祷书中，都不曾发现“不死不灭的灵魂”这样的语词。但是“通过基督的永生”，是的，确实非常频繁地提到了！

——“阐述了我的意见”：见本《附录》第一章，第41－56节。这一前后参照表明，第三章至少是认真参照第一章而写就的。

[194] A. 在同一章中，作者说，随复活而来的上帝的国将是在此世。

[195] B. 这一断言是来自他自己的哲学呢，还是导源于《圣经》？

---

① 《利维坦》，页483以下。

——请注意霍布斯在一个人自己的哲学立场与圣经宗教之间所做的鲜明对照。

[196] A. 他从以赛亚、俄巴底亚、约珥等先知们那里，引证了相当一些段落，这些段落并非众所周知，至少对我来说是如此。而且他引证了圣彼得关于火烧此世和新天新地所说的话。

[197] B. 然后，把下面这段《启示录》(5：9-11) 中更显白易明的话，再加到那些段落上：

那四个活物和那二十四位长老，都俯伏在羔羊前，各拿着弦琴和盛满了香料的金盂——这香料即是众圣徒的祈祷，并唱新歌说，唯有祢当得起接受那书卷和开启它的印，因为祢曾被宰杀，曾用祢的血，从各支派、各异语、各民族、各邦国中，把我们赎来归于上帝。并且祢使我们成为王和司祭，侍奉我们的上帝，我们必要统治世界。

——霍布斯写成了“一百二十四位长老”。

还有什么比这更明白清楚的?

[198] A. 在同一章，作者说，地狱亡灵的惩罚也将在此世发生，并且还说，这种惩罚不是永恒的。

[199] B. 然而还是没有任何人能够怀疑他们将在现世被杀死，如果地狱亡灵确实要被众圣徒杀死的话。而且，如果他们确实将死第二次，那么他们的毁灭就不是永恒的了。

——霍布斯在此参考的可能是《启示录》中的段落，比如说 13：7，20：8-9，以及 20：14。

[200] A. 在第三十九章，作者这样来定义教会：

我对教会提出这样的一个定义，说它是：明证基督教信仰并结合在一个主权者的人格之中的一群人，他们应当在主权者的命令下聚会，没有主权者的权力为根据就不应当聚会。[①]

从这一定义中，就必然会得出如下结论，在异教徒做皇帝的时代，无论使徒们的宗教会议，还是尼西亚宗教会议之前的任何其他的基督徒宗教会议，都不能认可。

[201] B. 在异教皇帝治下，基督徒们曾召开过相当多的会议（meetings）或大会（synods）。但是通过使用"教会"（church）一词，作者理解的是有决定权力的大会（synod），不服从这大会的法令就是不法的。没有最高权力，这样的大会就不可能召开。

[202] A. 在第四十三章（[中译按]：应是第三十六章，霍布斯记忆有误，英译者也未指出），作者引用了《约翰福音》（1：1），"言与上帝同在"，以及《约翰福音》（1：14），"言成了血肉"，并且作者还说，"言"和许诺是指同一件事情，而许诺和被许诺的事物，即耶稣基督，也是指同一件事情。同样，在《诗篇》（104[105]：19）中，在《创世记》（40：13）中，以及在其他一些类似的地方，也是这样说的。

——"在《创世记》（40：13）中"：在这两段中的头一段，《诗篇》作者暗指的是在约瑟故事中许下的诺言，这一诺言与《创世记》中的这个段落有关系。诺言是约瑟给他的狱友——也就是现在失宠的法老的管家——的保证，那就是，法老会让管家荣复原职。关于这一许诺的意义，见莱特《霍布斯的1668年利维坦附录》。

[203] B. 为什么不这样说呢？因为，你认为是"言"这个

① 《利维坦》，页498。

语词被造成了血肉或者被造成了这个语词所指的东西吗？这同一位使徒在《启示录》（13：8）中说的那些话是什么意思呢？他在那里说："从创世以来被宰杀的羔羊……"在祂道成肉身之前，祂就已经能被宰杀吗？从这一点难道不是必然得出，那确实在时间中发生的道成肉身和吾主的受难，却都是从创世以来就发生的吗？否则的话，除了在父的永恒命令中，这怎么可能呢？并且，除了那被命令的事物外，这命令还能是什么呢？同样，难道圣灵不也是被称为父的许诺吗（《路加福音》24：43）？基督说，"我要把我父所应许的，降在你们身上"。

——"却都是从创世以来就发生的吗?"：基督从无始之始便生于父，这是奥里根（Origen）的信条，后被教会采纳。

"这怎么可能呢?"：关于"永恒命令"（eternal decree），见莱特《霍布斯的1668年利维坦附录》以及上文第19－26节。

[204] A. 在第［三十六］章（［中译按］：应是第四十二章，霍布斯记忆有误，英译者也未指出），有一个问题，"如果依法在位的君主命令一个信徒否认基督，那该怎么办呢?"对这一问题，作者回答说，遵从这命令是许可的，就像在叙利亚的乃缦（Naaman the Syrian）的例子中那样，先知对乃缦说，"平安去吧"。这些话在我看来不是给予许诺，而是一种告别的形式。

——《利维坦》，页528。此处引证的这段乃缦和先知以利沙（Elisha）的故事，见于《列王纪下》（5：1－19），乃缦是"叙利亚王的大军之首领，"也就是叙利亚的元帅。以利沙命令乃缦到约旦河中沐浴，就治愈了他身上的大麻风病。但是，这位先知却并没有要求乃缦，那然后就皈依了以利沙的上帝的人，抛弃与他的君主，叙利亚的王，一起敬拜临门神（Rimmon）。乃缦和自愿作耶稣门徒的尼柯德睦（Nicodemus），在这一段时期内经常被引证，以作为《圣经》中正当的宗教掩饰的例子；见 Carlo Ginzberg, *Il nicodemismo: Simulazione e dissimulazione religiosa nell 'Europa del' 500* (Turin: Giulio Einaudi Editore, 1970).

[205] B. 而且，如果先知已经对乃缦说了更多的什么，那或许这些话就是要表达同意或不同意了。但是，在那些情况下，这些话只能够被理解为是给予许诺。

你知道，在尼西亚大公会议之前不久，已经有相当一些基督徒——当然，他们是好的基督徒，但并不是非常勇敢的基督徒——在面对死亡和酷刑折磨时，声明放弃了基督教信仰。你想，尼西亚的全体会议对他们处以什么惩罚？那次会议定出的第十九条戒律要求，那些在面临危险和折磨之前就声明放弃基督教信仰的人们，必须重新回到要接受洗礼的入门者的阶段。但是，对于那些面临死亡本身而声明放弃信仰的人们，却什么也没有规定。

——“要接受洗礼的入门者的阶段”：实际上，第十九条戒律并不处理背离信仰的基督徒，尽管第十一条为那些没有充足理由而软弱的人制定了一个重新进入教会的程序。处理背离信仰的基督徒的是《尼西亚信经》第二十五条。

现在，虽然我不否认，这对一个使徒或一个门徒来说，也就是说，在一个已经主动承担在基督的敌人中传播基督训诲教导之任务的人那里，这是一种罪过，并且在彼得那里还是一种大罪，但这是一种软弱的而且容易为基督宽恕的罪过。

[206] A. 在同一章，作者断言，应允许基督徒国王主持圣礼。

——《利维坦》，页570。霍布斯认为，国王（rex）就是祭司（sacredos），这是一种极为古老的统治者权力的附带权利观念，使人想起希腊的统治者崇拜、罗马皇帝的神圣性、欧洲诸君王的神圣人格和作为神权帝王的帝王尊威（imperial dignity as the Lord's anointed）（*Christus Nomini*）。亨利四世的牧师林武德（William Lyndwood）（1375 - 1446）在其坎特伯雷大主教任内（*provinciale*），反思了在法国发生的关于这一问题的讨论，在法国国王的支持下，通过1438年的《布尔日国事诏书》（Pragmatic Sanction of Bourges），

法国教会宣布支持主张限制教皇权力者的（Gallican）种种自由。林武德声称，在某些人看来，被傅油而具有神权（anointed）的国王，不仅仅是一个俗人，而是一个混合的人；见 Percy Ernst Schramm，*A History of the English Coronation*（《英国加冕史》），Leopold G. Wickham Legg 译，（Oxford：Clarendon Press，1937），138。因为主权者缺乏灵魂的痊愈（*cura animarum*）以及神职人员祝圣的其他特征，基督教作家们很少断言，主权者可以主持圣事，但是，匿名者诺曼（the Norman Anonymous）早先就主张，国王可以在圣体圣事中祝圣饼酒；见 George Huntston Williams，*The Norman Anonymous of* 1100 *A. D.*：*Toward the Identification and Evaluation of the So - called Anonymous of York*（《BFQ 公元 1100 年的匿名者诺曼：对所谓约克的匿名者的身份确定和评判》），作为《哈佛神学评论》的特刊而发行，（Harvard Theological Review），18（Cambridge：Harvard university Press，1951），页 168 以下。詹姆斯一世认为，国王的人格混合了神职人员的人格，而查理一世则在安立甘教会中获得了被祝圣的皇家殉道者地位。实际上，为国王涂油的仪式，以及只有后来才为皇帝和包括教皇在内的神职人员涂油的仪式，始于法兰克人中，《圣经》曾讲述（《列王纪上、下》）与扫罗、大卫、所罗门和其他人联系在一起的国王尊严，涂油仪式模仿的就是《圣经》讲述国王尊严时提到的仪式；见 Walter Ullman，*The Growth of Papal Government*：*A Study in the Ideological Relation of Clerical and Lay Power*（《教皇政府的成长：神职人员权力和平信徒权力的意识形态关系之研究》），第三版，（London：Methuen and Co.，1970）页 24，注 1；页 67；页 150 以下。但是，霍布斯的断言不是单单建立在犹太 - 基督教政治神学基础上的；基督教出现之前的统治者，有权力训导和任命宗教信仰的教导者。恺撒曾经是大祭司长，甚至基督教的皇帝们也保留了这一做法，这一做法在查士丁尼那里达到了一个节点，他把关于基督徒生活和活动的主要方面都纳到了皇帝的立法之内。在霍布斯看来，隐含于国王和教士（*rex - sacerdos*）的混合人格之中的权力，为了保持和平，而凭自然正义移交给了主权者；见《利维坦》，567 - 574。

［207］B. 并且与他的观点一致，在伊丽莎白女王治下第一年的英国教会中，几乎所有神职人员也都是这么认为的。因为，

女王甫一证明自己对教会的最高治权，就制定某些她称之为劝谕（Injunctions）的特别训示晓谕了所有教区。其中一条劝谕命令，所有教士都应发誓，承认教会的合法最高治权，属于女王及其继承人。

——关于这些皇家训示，见 J. R. Tanner, *Tudor Constitutional Documents*（《都铎王朝时期宪法资料集》），页 140。这些劝谕是实施 1559 年《最高治权法案》的手段。伊丽莎白对自己立场的澄清包含在一个与该法案同时发布的《附录》中，题为“对恶意被骗的纯洁之人的训诫”。颁发给教会委员会的特许证书注明的日期是 1559 年 7 月 19 日。

然而，有许多不想宣誓的人，他们的理由是，要是他们承认了这一点，他们也就将承认女王有权主持圣礼了，如果她想要主持的话。从这一点很清楚可以看到，神职人员相信，教会的最高治权无论在谁手里，那么，对这个人来说，主持一般由教士们来做的所有事情就也是允许的了，而且，享有教会最高治权的人也经常希望这样做。

——《最高治权法案》本身不承认英国国王或女王享有任何神职人员主持神圣仪式的权威或权力，而且 1563 年的《三十九条信纲》声明，对于上帝之言的执行或圣事的执行，英国国王没有任何权力。见第三十七条信纲。

在这一点上，为了消除这种顾虑，女王回信说，主动承担任何治理之责或权力，从来就不是她的目的，她只是要行使他的父亲亨利和兄长爱德华行使的治理之责或权力。而且，通过她的信，女王既没有消除她的男性继承人的这种权力，也没有为自己霸占任何东西，因为她知道，女性在教会中是禁止发言的。

——暗指保罗在《哥林多前书》（14：34）中的禁令。

[208] A. 整个第四十三章都是在证明，接受补赎的罪人为

了得救，必须只相信包含在信仰中的这一条，那就是，耶稣就是基督，而无需再进一步相信任何其他的东西。

[209] B. 这一信条包涵许多东西，如耶稣就是上帝之子，犹太人的王，上帝之国的修复者。因为，就像使徒约翰所宣告证明的（《约翰福音》20：31），甚至福音的目标，也只不过是让我们能够知道，耶稣就是基督，就是永生上帝之子。这位使徒还说（《约翰一书》4：2）："凡明认耶稣为基督，且在肉身内降世的神，便是出于上帝。"在《新约》中，还有许多其他类似这一表达的段落。

[210] A. 但是，与这一观点相反的，是我们在《亚大纳西信经》结尾所读到的东西，也就是，"此乃大公教会之信仰，人除非笃实相信，必不能得救"。

[211] B. 那么，你是挑拨亚大纳西的话与《圣经》以及使徒们的话之间的关系并使之对立吗？教会承认他的信经是对《尼西亚信经》的一种说明或释义，但是亚大纳西的话却不是《尼西亚信经》的一部分。

[212] A. 在同一本书中，还有许多其他互相矛盾的观点，但是，因为这些观点没有我们已经流连久论的观点重要，就不提出来了。

[213] B. 随你的便。但在你已经举出的这些例证中，我没有发现任何有违我们教会信仰的东西，尽管其中有若干例证击败了非官方神学家们（private theologians）的教导。

论英雄史诗诸美德*

——荷马史诗英译序/致读者

霍布斯

黄瑞成　译

[英文版编者说明] 翻译荷马属于霍布斯（Hobbes）最后的著述；是他退出数学论辩①的标志，为此他投入了如此之多的时

* 这个“序言”题为“致读者，论英雄史诗诸美德”（To the Reader, Concerning the Virtues of an Heroic Poem），译自《荷马的〈伊利亚特〉和〈奥德赛〉，马尔美斯堡的霍布斯自希腊文英译》The Iliads and Odysses of Homer, *translated out of Greek into English by Thomas Hobbes of Malmesbury*, London: Richards, Printer, St. Martin's Lane. 出版时间不详。版本参见“编者说明”。文中注释均为中译者注。

① 这里的“数学论辩”指霍布斯自1655年发表《论物体》（*De Corpore*）以来，就有关数学特别是几何学问题与牛津大学教授瓦利斯（John Wallis）等人展开的长达20多年的论辩。在《论物体》一书中，霍布斯认为自己已经掌握了“化圆为方测平法”或“扯平测长法”（Squaring the Circle），瓦利斯撰《驳霍布斯的几何学》（*Elenchus geometriae Hobbianae*）一文予以反驳，从数学角度看，霍布斯的主张显然错误（详参 Douglas M. Jesseph, Squaring the Circle: The War Between Hobbes and Wallis, University of Chicago Press, 1999）；1660年，霍布斯又提出“加倍立方”（Doubling the Cube）问题与瓦利斯等人论辩，也以失败而告终，是为“数学论辩”的第二阶段；1666年，霍布斯发表《论几何原理和推论》（*De principiis et ratiocinatione geometrarum*）与瓦利斯等人论辩，直至1678年，是为“数学论辩”的第三阶段，霍布斯仍以失败告终。霍布斯曾醉心于欧几里得，数学中尤重几何，以至有人惋惜霍布斯当年没有改行研究数学，不然会对几何学有莫大的贡献。然而明智如霍布斯者，为什么要大张旗鼓、旷日持久地打这样一场明知会输掉的数学官司呢？我们知道，1651发表的《利维坦》（Leviathan）在政治上为哲人霍布斯带来不安，掀起这样一场“数学论辩”实为声东击西，因为即便在“数学论辩”如火如荼的1656年，霍布斯仍发表了《论自由、必然性和偶然诸问题》（*Questions Concerning Liberty, Necessity and Chance*），1658年霍布斯还发表了另一部重要著作《论人》（*De Homine*），1668年更将《利维坦》译为拉丁文出版，这是霍布斯以古典语文来捍卫自己的政治哲学行动。

间：——“作为最后无声的反抗，[霍布斯] 以 87 岁高龄，完成了荷马《奥德赛》的翻译（Silentibus tandem adversariis, annum agens octogesimum septimum, Homeri Odysseam edidit）。”——参《霍布斯生平》（*Vita Thomae Hobbes*）[①]。

1673 年 12 月，克鲁克（Wm. Crook）出版社出版了《奥德赛（Ulysses）的历险，正如荷马史诗《奥德赛》第九、十、十一和十二卷中，他本人对斐阿齐亚国王阿尔西诺斯（Alcinous King of Phaeacia）所讲述的那样》。伍德（Antony Wood）[②] 和其他人所说的 1674 年这个时间是错误的；霍布斯告诉我们，他翻译《奥德赛》是在 87 岁之际，或许这个说法误导了伍德等人。

霍布斯当年是否已完成了荷马史诗其他部分的翻译，而只推出《奥德赛》的四卷作为抽样（a specimen of the performance），或试探公众将以何种态度期待其余各卷，我们不得而知。大约一年以后（参《霍布斯生平》），《伊利亚特》和《奥德赛》的全译本随即出版。我们可以见到各个年代的刊本（copies）；诸如 1676 年，1677 年，1684 年，1686 年，或许还有其他刊本：但它们只有三个版本，1677 年第二版，1686 年第三版。霍布斯的传记作家们或许是以讹传讹，（参 Britan., Brit., Gen., Dict., Aikin 等人的传记），实际上，在十年期间，霍布斯的译作经历了三次大的版本变化。

蒲柏（Pope）[③] 在其荷马译作的序言中说，霍布斯的诗体译

---

① 指霍布斯用拉丁文写成的“自传”，其版本情况较为复杂，参见《霍布斯自传》（*The Autobiographies of Thomas Hobbes*, Mind, New Series, Vol. 48, No. 191.（Jul., 1939）, pp. 403 - 405, Oxford University Press, 1939）。

② 伍德（Antony Wood, 1632 - 1695），英国古文物收藏家，曾入牛津大学学习，并因撰写《牛津大学的历史与辉煌》（*Historia et antiquitates Universitatis Oxoniensis*）一书卷入与校方和教会的矛盾。

③ 即声名显赫的英国“桂冠诗人”亚历山大·蒲柏（Alexander Pope）。

著“过于低劣，故而不值一提”。然而有人或许会发现，霍布斯自然质朴（unstudied and unpretending）的语言，比起蒲柏及其助手[①]流畅华美（smooth and glittering）的诗行来，所传达出的意涵与荷马原作相去更近。

蒲柏认为，霍布斯翻译荷马时，已经养成漫不经心的习惯，这一评论广为流传。然而，霍布斯的译著或许本就不是为了招徕评论，正如译者在序言中告诉我们的那样，它应当被公正地视为霍布斯老来的自娱自乐。

这个版本印自1677年第二版。

在所有公开发表的作品中，英雄史诗所应有的美德，毫无疑问都涵括于“审慎”（discretion）这个词中了。

审慎在于在诗作的每一部分都贯彻审慎，在于从头至尾安排适当的秩序，在于诗人的谋篇（design）。谋篇不仅仅要有益于读者，而且要给读者以乐趣。

有益在此绝非指诗人或读者财富的增加；而是指以这些伟大而高贵的人格如何言谈举止为模范，以增进审慎（prudence）、正义（justice）和坚韧（fortitude）之美德。因为，所有人都喜好看到美德，尽管他们并不喜好去实践美德。故而说到底，英雄诗人的作品只是为率真的（ingenuous）读者提供一个诚实而有趣的故事以资消遣（diversion），如果他有充裕闲暇的话。

然而，因为有很多名为批评家（critics）、才子（wits）和鉴赏家（virtuosi）的人，习惯于非难诗人，他们中的大多数人有各

① 蒲柏的荷马史诗译作是在其助手的协助下完成的，但一开始蒲柏并不将此公之于众，故而备受诟病。

种各样的评价，你说让这些人都高兴那怎么可能呢?[1] 是的，的确如此；如果诗还是名副其实的诗的话。因为人们可以评价什么是好，却不知道什么是最好。因为有能力评价什么是最好的人，必然对方方面面都已深思熟虑，[2] 尽管这些方方面面几乎数不胜数，却共同使得阅读英雄史诗兴味盎然。就此我愿将印入脑际者一一列举出来。

首先，在于遣词造句（the choice of words）；其次，在于结构（the construction）；第三，在于故事或虚构的设计（the contrivance of the story or fiction）；第四，在于想象力之高度（the elevation of the fancy）；第五，在于诗人的正义（justice）和公道（impartiality）；第六，在于描述之清晰（the clearness of descriptions）；第七，在于主题之宽广（the amplitude of the subject）。

我们先从遣词造句谈起：第一个轻率之举是运用读那些史诗的人不怎么熟悉的辞藻。由于一部英雄史诗的目的，主要是激起读者对英勇（valour）、美（beauty）和爱（love）这三种美德的钦羡之情；就阅读英雄史诗而言，女人和男人一样天生会不懂装懂（have a just pretence），即使他们的语言水准尚不是如此通达；因此对于生僻的辞藻他们是无法理解的，除非这些词藻经过长期运用已经变得通俗易懂了。工匠的器具名称和有关技艺的术语，

---

① 正如本书"编者说明"所记，在霍布斯去世30多年后，他的荷马译著被蒲柏（Alexander Pope，1688－1744）贬为"过于低劣故而不值一提"。蒲柏"根据英国的时代精神"而不是按照荷马史诗本身"编译"的荷马史诗，果然在英国大受欢迎，为其赢得"桂冠诗人"高名，更赢得了可以不依赖赞助而生活的巨大财富。"蒲柏的荷马史诗"被另一个因为编成第一本《英语词典》而爆得"博士"头衔的约翰逊（Samuel Johnson，1709－1784）誉为"没有哪个时代和那个民族奢望达成的一项壮举"。而一生靠资助或皇家俸禄生活的古典学家本特利（Richard Bentley，1662－1742）却评价说："蒲柏先生的诗写得很漂亮，但万不可称其为荷马史诗。"

② 参见亚里士多德，《尼各马科伦理学》，1095a；阿奎那的《〈尼各马科伦理学〉评注》，L. I，l. III，37。

尽管会在课堂上使用，但从一个英雄的口中说出来很不合适。他对这些技艺或许乐在其中，对有些技艺或许还颇为在行，但他的荣耀不在于此，而在于英勇、高贵和其他出于自然的美德（other virtues of nature），或在于他对众人的支配能力（the command）。尽管他们都曾学习弹琴（guitar），但荷马（Homer）在其史诗的任何地方都没有因此给予阿基琉斯（Achilles）任何溢美之词，也没有对亚历山大（Alexander）作任何责备。[1] 和英雄相称的言辞特征在于其得体合宜（property）和意味深长（significance），而不会有好色之徒的恶意和淫荡。

英雄史诗的另一种美德是，结构简洁明了，词语的自然构造连贯一致，由此你不会觉得诗人是在刻意造作，而会发现诗人天生的能力；这就是通常所说的好风格。因为词语若能处其所当处，那么词语的秩序便会先行传出一道亮光，靠着这道亮光，人们可以预见诗行的长度，就像黑夜里的火炬为人们照亮路上的障碍和崎岖之处一样。然而，词语若不能自然地安排，则读者会每

---

① 普鲁塔克在其《伯里克利传》中写道：“在一次宴会上，腓力的儿子弹琴弹得非常好，腓力却对儿子说道：‘你弹得这么好，不觉得惭愧吗？’因为，一个国王如果能在闲暇中听听别人弹琴，已经足够了；一个国王如果能作为一个观众听听别人比赛音乐，已经是对缪斯极大的敬意了。……去做一件低级的工作，在无用的事情上花费心血，正好说明，这是对崇高的事情漠不关心”（普鲁塔克，《伯里克利传》，水建馥译，页220，人民文学出版社，2000）。这里“腓力的儿子”就是亚历山大，即后来的亚历山大大帝（Alexander the Great）。显然，荷马不可能对亚历山大有谴责之词，霍布斯的意思是说，荷马在其史诗中既没有赞美阿基琉斯弹琴，也没有像腓力责备儿子亚历山大弹琴那样责备阿基琉斯弹琴，而是对此避而不谈。阿基琉斯是否曾学习弹琴，我们不得而知，但霍布斯说他和亚历山大一样曾学弹六弦琴。这里的琴（guitar）就是古希腊的齐特拉琴。

然而“无巧不成书”，将霍布斯的荷马译著贬为“过于低劣以至于不值一提”的蒲柏的名字也叫“亚历山大”，如此巧合出现在霍布斯的著述中，同样令人“兴味盎然”：哲人对史诗的翻译同样是一种哲学行动，因此不求文辞华美，但求符合原意；而蒲柏之所为难免“以文害意”，背离了古典作品之初衷，这样的“亚历山大”显然应当为其沉溺于文辞“感到惭愧”。

每碰到意想不到的窒碍，迫使他折回以寻索其含义，并为此不安所苦，就像一个人坐着马车意外经过路沟时所体会到的那样。尽管诗规（希腊语和拉丁语有约定的韵脚数目和音节长短，英语和其他民族的语言有约定的音节数目和韵律）对自然的语言运用有着巨大限制，但诗人还是有自由避免僵化，以选择其他符合诗规并仍符合其目的的表达方式，从而既不会因为音节长短，也不会因为必要的韵律而受到责备；尽管翻译常常会因此而受责备。

第三种美德在于设计。因为诗与历史散文（history in prose）不同。历史散文全部由作者叙述；而在英雄史诗中，大部分叙述由诗人所引入的某些人物来完成。所以荷马并没有从帕里斯（Paris）造成的伤害开始其《伊利亚特》（Iliad），而是让墨涅拉俄斯（Menelaus）来讲述这件事，而且作为一件声名狼藉的事，非常之简短；荷马也没有从奥德赛（Ulysses）离开特洛伊（Troy）来开始其《奥德赛》（*Odysseys*），而是让奥德赛本人在其史诗的中间部分，向阿尔西诺斯国王（Alcinous）讲述了这件事情；我认为这样做比过分严格地遵循时间的先后顺序远为有趣和精巧。

第四种美德是想象力之高度，人们普遍视为这是对英雄史诗的最高赞美；的确如此，如果审慎（discretion）能够支配这种想象力之高度的话。因为与判断（judgment）、理性（reason）、记忆（memory）或其他智识美德（intellectual virtue）相比，人们更为普遍地钟爱想象力，因为想象力有趣，人们才唯独给予它才智（wit）之名，而认为理性和判断只是兴味索然的表演。因为诗人的崇高就寓于想象力之中，这就是诗性的疯狂（poetical fury），大部分读者所追求的就是它。想象力恣肆飞扬，用事件和言辞迅速地迷住人心；然而如果没有看家的审慎（discretion at home）来区分什么适用，什么不适用，对于不同的人物、时间和地点，何者合宜，何者不合宜，则它们的乐趣和魅力便会丧失。但若能谨

慎地加以运用，想象力对于史诗会成为较其他任何美德更为重要的修饰。一个隐喻（它是缩略于一个词之中的比喻）也不至于使人生厌；但如果它们过于尖刻和夸张，对于英雄诗人而言就不适当，这样的隐喻不宜于公开施教（public consultation），而只宜于法庭控辩。

第五种美德是诗人的正义和公道，这种美德既属于历史也属于诗。因为诗人和历史学家只书写或应当书写事实。就事实真相可能毁谤人而言，应当容许它们止于损害人格名誉之程度。而对一位英雄或一个普通人的声誉做出同样的事情，或有所暗示，都有失体面。因为诗人和历史学家都不应当把自己当成他人美名的绝对主人。罗马帝国的皇帝们（Emperors of Rome）没有遭受过塔西佗（Tacitus）或其他任何史家的谴责，也没有遭到他们任何人的评判；也未曾听说他们在谴责之前先行为这些人辩护。我认为，哲学家伊壁鸠鲁（Epicurus），（斯多亚派［Stoics］转告我们，他一生邪恶淫逸），从未被征召、被传唤并在法律上被判有罪，就像所有人在被毁谤之前所应遭受的那样。所以，对于诗人而言，在其历史性的（historical）作品中说某人邪恶，是一种重大缺陷。

第六种美德在于描述的完美和新奇，古代雄辩的作家称其为icones，即形象（images）。一个形象总是一个部分，甚或是诗性比喻（poetical comparison）的基础。譬如当维吉尔（Virgil）① 要为我们展现特洛伊城（Troy）的陷落时，他或许会描写众人在协

---

① 即古罗马诗人维吉尔（Publius Vergilius Maro，70－19），他最重要的作品是十二卷长篇史诗《埃涅阿斯纪》（*Aeneads*），描写了特洛伊战争中的英雄埃涅阿斯，在特洛伊城为大火焚毁后，历经磨难到达意大利的故事。历代学者大多认为这部史诗是荷马史诗的模仿之作。维吉尔早年学习哲学，与恺撒之后的古罗马政治关系密切，更被海克尔（Theodor Haecker）誉为“西方之父”（Theodor Haecker, Vergil: Vater des Abendlands, München: Koesel, 1947）。

力伐倒一棵大树，以及伐倒它是如何不易。这就是形象。就此如果你只用了“特洛伊城就这样倒下了”（So fell Troy）这样的字眼，那么你就运用了一个完整的比喻；这个比喻的好处在于其轻省（lightsomeness），却描述了所描述之物的所有部分，甚至最细微的部分；无论远观还是近视，若以批评家最老到的眼光来看，也会表示赞成。因为一位诗人便是一位画家，他应当以最得体的言辞来描述需要理解的行为，就像画家用看上去最为可取的颜色来描绘人物和形体；如果不能很好地做到这一点，便不配置于橱窗之中。

第七种美德，在于主题之宽广，这种美德无他，但在变化多端，舍此整部史诗将不会比一个警句（epigram）或一行好诗（verse）更有趣；一幅百人长卷不会比其中一个零碎部分更好，如果所运用的手法（art）毫无二致的话。在比较诗人荷马与维吉尔、维吉尔与卢坎（Lucan）[1] 时，批评家们应当特别关注这些美德。我只为此、为他们的过人之处（excellency）而阅读史诗，或听取比较。

如果基于第一种和第二种美德来比较，即就熟知的词汇和自然的形式来比较，以其本身的语言他们都可谓卓越，尽管或许比起希腊语来，拉丁语安排成为六音步诗行（hexameter）会更为灵活，因为拉丁语既较少单音节词又较少多音节词。这也使得拉丁语诗行显得更为持重规整（grave and equal），即被认为有一种高贵庄严的仪态；尽管事实上词语并无高贵庄严可言，但它们的确如同从高高在上之位款款而来，是心智的严肃运用。然而荷马、维吉尔和卢坎，或任何写作受到称赞的诗人，即使算不上卓越，

---

① 即古罗马诗人卢卡努斯（Maecus Annaeus Lucanus，39－65），他流传下来的作品是史诗《内战记》（*Pharsalia*），描述恺撒（Julius Caesar）和庞培（Pompey）之间的内战，公元60年在罗马大获成功。公元65年卢坎因卷入皮索（Piso）反对尼禄（Nero）的阴谋而自杀，年仅25岁。

却也从未曾使用生僻辞藻，或高难度的形式，对于翻译者而言这恰恰是一个缺陷，如果译家使自己过于迷信原作者的言辞的话。

就第三种美德，即设计而言，荷马无疑远在他人之上。因为其他人的诗作，除了引介自己的诸神（Gods）的段落而外，字里行间只充斥着历史叙述（histories）：而荷马则将如此之多的历史叙述编织在一起，涵括了他的时代的全部知识（希腊人称其为通识教育［cyclopaedia］），为希腊和拉丁戏剧提供了其悲剧的情节和主题（the plots and arguments of their tragedies）。

第四种美德，即想象力之高度，完全属于卢坎，他的诗作如此值得赞美，可以说还没有哪部英雄史诗像他的诗作那样激起过对诗人的如此盛赞，即使对他所引介的人物并无如此之高的赞誉。然而尽管这是一个伟大智者的标志，却更适合于一个修辞学家（rhetorician）而非诗人，而且每每违背了审慎之原则，比如当他说道，

Victrix causa Diis placuit, sed victa Catoni
（胜利者有理由为诸神所悦纳，而失败者却为卡图[①]所悦纳）。

即，

神最认可胜利的一方，卡图却更喜欢失败的一方。

如此，对于一个人的颂扬，同时也是对诸神的贬抑，到了无以复加的地步。荷马的确让有些神偏向希腊人（Greeks），同时

① 指古罗马政治家卡图（Marcus Porcius Cato Uticensis，前95－前46），史称“小卡图”，以与“老卡图”（Marcus Porcius Cato，前234－前149）相区别。他正直清廉，厌恶共和国晚期的社会腐化，道德上堪为斯多亚哲学之典范。政治上与恺撒长期冲突，故而受到庞培派卢坎的颂扬。

让有些神偏向特洛伊人（Trojans），但总是对宙斯（Jupiter）有偏见；他从不愿以宙斯的评价来评价某个人，更少以全体诸神的评价来评价某个人。

第五种美德是诗人的正义与公道，就此荷马和维吉尔最为杰出，而卢坎则相反。卢坎毫不掩饰自己的庞培派（Pompeian）身份，运用其诗作猛烈抨击恺撒（Caesar），就像西塞罗（Cicero）抨击卡提琳（Cataline）或安东尼（Marc Antony）那样，正因如此，昆体良（Quintilian）认为卢坎是修辞学家而非诗人。卢坎读者的大部分乐趣，来自这么多人都沉溺于对伟大人物的公开谴责。然而，荷马和维吉尔，特别是荷马，却尽可能去保全自己的英雄的美名。

如果我们就第六种美德，即描绘或描述之清晰，来比较荷马与维吉尔，我们便会清楚地看到，荷马应当说远为可取，即使由维吉尔本人来评判也是如此。因为除了那些译自荷马的描绘之外，维吉尔本人极少有自己的描绘，因此维吉尔的描绘是对荷马的颂扬。那么维吉尔本人的作为又是什么呢？即便说他有何作为，也无足称道（no addition of praise），因为实在太简单了。然而他有一些荷马所没有的描绘，也比荷马的好。或许如此；而且其他那么多诗人还没有谁敢将自己与荷马相比。但是，两三句妙语不足以成就一个才子。那么，维吉尔比荷马好的或两人都有的描绘在哪儿呢？是的，如奥吉尔比（Ogilby）[①] 所看到那样，优

---

① 奥吉尔比（John Ogilby，1600－1676），生于爱丁堡，英国作家和出版家。46岁进入剑桥大学学习拉丁文，1649－1650年间大胆将维吉尔（Virgil）译成英语诗体，为他带来了巨大财富。奥吉尔比进而苦学希腊文，并分别于1660年和1665年完成了荷马《伊利亚特》和《奥德赛》的英译，因此获得为“桂冠诗人”加冕之委任。1666年伦敦大火中他的财产损失殆尽。后成立了一家主要出版地图的出版社，自誉为“国王陛下的宇宙志学者和地理出版家”（His Majesty's Cosmographer and Geographic Printer）。除了翻译维吉尔与荷马外，奥吉尔比还翻译了《伊索寓言》，并写了三部史诗。他的多产招致“桂冠诗人”德莱顿和蒲柏的嘲笑。

斯塔修斯（Eustathius）[1] 在荷马和维吉尔刻画一棵树倒下的地方，更喜欢维吉尔的描述。但依我看，优斯塔修斯搞错了。荷马的描述在《伊利亚特》（*Iliads*）第四卷，意思是这样的：

有人伐倒了一棵白杨，
它高大，挺拔，光洁，还有金黄的枝丫；
他要用它来做一辐车轮，
便置其于河堤之上任其风干于阳光之下；
这样横躺着标致的西莫修斯，
被特拉蒙之子伟大的阿贾克斯所杀。

很清楚，荷马在此只是想表明当西莫修斯横尸于斯卡曼德（Scamander）河堤之上时，其外表之英俊标致，即挺拔高大，满头金发，就像一棵挺拔高大、长满枝丫的白杨；而绝不是想描述他倒下的方式，因为当一个人胸部受到重创，比如他为长枪刺中，总是会顿然倒地。

描述一棵大树被众人合力伐倒，是在维吉尔的《埃涅阿斯纪》（*Aeneads*）第二卷。为了比较我将其译为英语，意思是这样的：

我看见特洛伊城湮没于火烟之中，
毁坏殆尽：
就像高山上的老橡树
为利锯穿心

① 优斯塔修斯（Eustathius of Thessalonica，？ －1198），君士坦丁堡人，帖萨罗尼迦（Thessalonica）大主教。对古希腊罗马诗人有精深研究，曾为君士坦丁堡修辞学教授，他的言辞雄辩动人，其荷马史诗评注也被广为引述。

为匹夫重击
它摇摆着向四周发出威胁，
终因不堪重创而折腰，
最后颓然倒地。

在此同样明显的是，维吉尔意在用一棵大树被围而伐之，一步步颓然于地，来比喻特洛伊如何历经鏖战、丢城失地，在长期的战争中为阿伽门农（Agamemnon）率领的诸邦所征服、削弱并最终占领的情形。

因此这两个描写或这两个比喻，不可放到一起来比较。一个人横躺于地的形象是一回事；而崩溃尤其是一个王国崩溃的形象是另一回事。故而在此维吉尔并无高明于荷马之处。的确，维吉尔关于伐倒一棵树的描写极为优雅，但如果真需要这样描写，他就一定会超过荷马之所能为吗？或者说荷马就没有一些与此相媲美的描写吗？那么如果斯卡利戈（Julius Scaliger）[①] 所言有理：如果朱庇特（Jupiter）想描写一棵树的倾倒，也不可能比维吉尔的描写有所增益；我也有理由重复安提帕特罗（Antipater）[②] 的警句，目的一样，就是捍卫荷马。

这位闻名遐迩的特洛伊战争的作者，
记叙了奥德修斯的经历，哦，宙斯神（Jove）知道，
他是谁，又来自何方；因为这些诗行是他的，

① 斯卡利戈（Julius Caesar Scaliger, Giulio Ceare della Scala, 1484 - 1558），意大利学者和医生，一生大部分时间在法国度过。他利用文艺复兴时期的人文主义方法和发现为亚里士多德主义（Aristotelianism）辩护，以反对新学说，被法国历史学家德图（Jacques - Auguste de Thou）誉为“无古人出其右，无今人匹其敌”的思想家。

② 安提帕特罗（Antipater, 397 - 319BC），古希腊马其顿将军，公元320年成为亚历山大帝国的摄政王。

他想让我们认为它们就是他自己的。

英雄史诗的第七种美德或最后一个可贵之处在于其主题之宽广和变化多端；就此而言，荷马远远超过了维吉尔，并且不是靠堆砌辞藻，而是靠英雄行迹之丰富，靠大量描写和比喻（维吉尔也只是将这当中的一小部分转译进了他的《埃涅阿斯纪》），诸如船只毁坏，战役，小股战斗，美人，灵魂之激情（passions of the mind），献祭，娱乐，及其他事情，就此类描写，除了从荷马那里借来的之外，维吉尔的描写不及荷马的二十分之一。因此，古希腊罗马的饱学之士将诗艺的头把交椅给了荷马，就没有什么好奇怪的了。奇怪的倒是晚近有两三个学舌古希腊的家伙，竟敢顶撞这么多人对荷马的语言和审慎的恰如其分的判断。然而无论如何，我捍卫荷马，因此我丝毫不怀疑下面的译文。那么我为什么要翻译荷马？因为我没事可干。为什么要出版它？因为我想或许会使我的对手从对我更为严肃的作品的愚蠢当中解脱出来，让他们就我的诗行来表现他们的智慧。然而为什么没有注解？因为我没有奢望比奥吉尔比（Ogilby）先生已有的注解做得更好。

图书在版编目(CIP)数据

《利维坦》附录/(英)霍布斯著;赵雪纲译.－北京:华夏出版社,2008.3

(经典与解释/刘小枫主编)

ISBN 978－7－5080－4588－7

Ⅰ.利… Ⅱ.①霍… ②赵… Ⅲ.国家理论
Ⅳ.D03

中国版本图书馆CIP数据核字(2008)第024382号

《利维坦》附录

(英)霍布斯 著

赵雪纲 译

出版发行:华夏出版社
(北京市东直门外香河园北里4号 邮编:100028)

经　　销:新华书店

印　　刷:北京集惠印刷有限公司

装　　订:三河市万龙印装有限公司

版　　次:2008年3月北京第1版
2008年3月北京第1次印刷

开　　本:880×1230 1/32开

印　　张:6.75

字　　数:163千字

定　　价:18.00元

西方传统：经典与解释
CLASSIC & INTERPRETATION
HERMES
刘小枫◎主编

西方传统：经典与解释

夜颂中的革命和宗教——诺瓦利斯选集卷一
[德]诺瓦利斯 著

大革命与诗化小说——诺瓦利斯选集卷二
[德]诺瓦利斯 著

新的方式与制度——马基雅维利的《论李维》研究
[美] 曼斯菲尔德 著

《利维坦》附录
[英] 霍布斯 著

巨人与侏儒
[美] 布鲁姆 著

或此或彼（上、下）
[丹麦] 基尔克果 著

海德格尔与有限性思想（重订版）
刘小枫 选编

海德格尔式的现代神学
刘小枫 选编

走向古典诗学之路——相遇与反思：与伯纳德特聚谈
[美] 伯格 编

论宗教大法官的传说
[俄] 罗赞诺夫 著

上帝国的信息
[德] 拉加茨 著

双重束缚
[美] 基拉尔 著

俄耳甫斯教祷歌
吴雅凌 编译

俄耳甫斯教辑语
吴雅凌 编译

动物与超人之间的绳索
[德] A.彼珀 著

黑格尔的观念论
[美] 皮平 著

古今之争中的核心问题
[德] 迈尔 著

浪漫派风格——施莱格尔批评文集
[德] 施莱格尔 著

赫西俄德：神话之艺
[法] 居代·德·拉孔波等 著

神圣的罪业
[美]伯纳德特 著

论永恒的智慧
[德]苏索 著

宗教经验种种
[美] 詹姆斯 著

尼采反卢梭
[美] 凯斯·安塞尔－皮尔逊 著

施米特对自由主义的批判
[美] 约翰·麦考米克 著

舍勒思想评述
[美] 弗林斯 著

诗与哲学之争
[美] 罗森 著

基督教理论与现代
[德] 特洛尔奇 著

亚历山大的克雷蒙
[意] 塞尔瓦托·利拉 著

伊壁鸠鲁主义的政治哲学
[意] 詹姆斯·尼古拉斯 著

神圣与世俗
[罗] 伊利亚德 著

中世纪的心灵之旅——波纳文图拉神学著作选
[意] 圣·波纳文图拉 著

弓弦与竖琴——从柏拉图解读《奥德赛》
[美] 伯纳德特 著

墙上的书写——尼采与基督教
[德] 洛维特／沃格林等 著

论古人的智慧
[英] 培根 著

希伯莱圣经历代注疏

希腊化世界中的犹太人
[英] 威尔逊 著

第一亚当和第二亚当
（德）朋霍费尔 著

卢梭注疏集

设计论证——卢梭的《社会契约论》
[美] 吉尔丁 著

柏拉图注疏集

柏拉图《王制》述要
[阿拉伯] 阿维罗依 著
《王制》要义
刘小枫 选编
柏拉图的《会饮》
[古希腊] 柏拉图 等 著
苏格拉底的申辩
[古希腊] 柏拉图 著
苏格拉底与政治共同体
[美]尼科尔斯 著
《法义》导读
[法]卡斯代尔·布舒奇 著

莱辛注疏集

启蒙运动的内在问题——莱辛思想再释
[美] 维塞尔 著
莱辛剧作七种
[德] 莱辛 著
智者纳坦（研究版）
[德] 莱辛 等 著
历史与启示——莱辛神学文选
[德] 莱辛 著
论人类的教育
[德] 莱辛 著

色诺芬注疏集

居鲁士的教育
[古希腊] 色诺芬 著
驯服欲望——斯特劳斯笔下的色诺芬撰述
[法] 科耶夫 等 著
论僭政——色诺芬《希耶罗》义疏
[美] 施特劳斯 著
色诺芬的《会饮》
[古希腊] 色诺芬 著

施特劳斯集

回归古典政治哲学——施特劳斯通信集
[美]列奥·施特劳斯 著
隐匿的对话——施米特与施特劳斯
[德]迈尔 著

中国传统：经典与解释
CLASSIC & INTERPRETATION
经典与解释
刘小枫 陈少明◎主编

中国传统：经典与解释

辩说的力量
陈文洁 著
古学经子——十一朝学术史述林
王锦民 著
经学以自治——王闿运春秋学思想研究
刘少虎 著
《铎书》校注
孙尚扬 肖清和 等 校注

经典与解释辑刊（刘小枫 陈少明 主编）

1 柏拉图的哲学戏剧
2 经典与解释的张力
3 康德与启蒙
4 荷尔德林的新神话
5 古典传统与自由教育
6 卢梭的苏格拉底主义
7 赫尔墨斯的计谋
8 苏格拉底问题
9 美德可教吗
10 马基雅维利的喜剧
11 回忆托克维尔
12 阅读的德行
13 色诺芬的品味
14 政治哲学中的摩西
15 诗学解诂
16 柏拉图的真伪
17 修昔底德的春秋笔法
18 血气与政治
19 索福克勒斯与雅典启蒙
20 犹太教中的柏拉图门徒
21 莎士比亚笔下的王者
22 政治哲学中的莎士比亚
23 政治生活的限度与满足
24 雅典民主的谐剧
25 霍布斯的修辞
26 维柯与古今之争